كتاب التسديد

في شرح التمهيد تاليف الشيخ العالم حسين بن علي
ابن حجاج بن علي السفناقي رحمه الله تعالى

T. C.
MILLI EĞİTİM BAKANLIĞI
Sayı: 631

بسم الله الرحمن الرحيم

ايحمد الله الذى لا يحظى الحامد حمده الا بالتوفيق على نعمه المتواليه
ولا يستدنى الشاكر شكره الا بالتحقق بمنته المتوافده والصلوة على من
اكرم بختم النبوات والمعجزات المكاثره واعلى شاهد بالبيناث الظاهره
المتناصره محمد افضل الخلايق اجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين
صلوة ينزال بها عكاسس الآثام عنا فى الدنيا وينصاب سوادق
الرحمه الينا فى العقبى و بعد لما توقف قلم املاء الكاتبى
الى الا تمهلال توجهت نادر الاغطاف الى ما هو الاولى فى الاشتغال واقتبا
لشرح ما هو الافضل فى علوم الاسلام والاحتفال باوضاح ما هو العمده فى
الاعظام وهو علم الكلام والهادى الى دار السلام وهو كما قيل فى المصدا
ان اجل العلوم بالهدايه واصدقها فى الهدايه علم التوحيد وهو المتسم
بالقاعده والتمهيد وما سواه من العلوم منتسب الله انتسابا المقدمات
والمتمات لان علوم الشرع لا تستقل نافعه قبل التيقن بعقده وذلك
علم التفسير والتاويل والاخبار والآثار فعلم التوحيد اعلى العلوم
رتبه واقوام دليلا واولاها بان نتخذ سبيلا واعمها منافع واغزر
منابع الا ان التوغل فى جزايره ومناهله وتدوخ شواهقه محظور على ضعف
الغريزه ومهلك نسيج البنيه لاستيلاء الشهوه على استدعاء الشهه
او كضعف البصاره مع سيول الشهب الغريزيه كما لا يقوم للسيل اصول الحشيش
او كما تظلم الشمس ابصار الخفاشيه فيشتمل اخره وراثة فى ذلك التمهيد متينا
اللفظ والمعنى ورشيق النظم والنحوى لذ اسنه النكات النظريه دلت
الكلوم الموشره فى شغاف سويداء الخصوم فتسور عديم زاجر بن بكسر
فقازمهم وتبعدهم حاسرين بحقوق دمائهم ولكن قد استحثت لسجوف الدقا
واسكنت بكهوف الحقايق فاردت ان اكشف سجوفها وارفع كهوفها

ولكن كنت اتوجس ان يكون ذلك انيابا
من غير توتيره

ايحمد الله الذى لا يحمد على نعمه الا بنعمه منه متجدده ولا يؤدى شكره
على منته الا بمنه منه مزيده

واذب ما يود عليها من الاسوله الموجهه لمتانه الاجوبه المولهه وطالما
كنت فى تبديل توعيره بالتيسير فلما جرنيم المحلفون بالتواطوء فى الالتماس
ان يتحفهم العيون بالابحاس قلت لدمنى ترفق الآن بالايناس
قبل الابساس مستعينا بالله الدريان وعليه التكلان ثم رواية التمهيد
وسائر مصنفات المصنف ومولاهام الزامد المحقق والكامل المدقق
رئيس اهل الفضل والبراعه عماده اهل السنه والجماعه سيف الدين
ابو المعين ميمون بن محمد بن محمد المكحولى النسفى رحمه الله بلغتنى
برواية الامام العالم الربانى العامل الصمدانى مولانا حافظ الدين
محمد بن محمد بن نصر البخارى رحمه الله وانا به الجند قال اخبر
علامه العالم استاذ بنى آدم الاستاد الكبير شمس الدين محمد بن
عبد الستار بن محمد العمادى الكردرى قال اخبرنى شيخ الاسلام
صاحب الهدايه برهان الدين ابو الحسن على بن ابى بكر بن عبد الجليل
ابن الخليل الرشادانى المرغينانى قال اخبرنى الشيخ الامام
الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النو
فاك اخبرنى الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد بن ابى محمد
السمرقندى قال اخبرنى الشيخ الامام سيف الحق والدين ابو المعين
النسفى وهو المصنف رحمه الله ايحمد الله الذى لا يحمد على نعمه
الا بنعمه منه متجدده اى لا يمكن لاحد ان يحمد الله تعالى على نعمه
واحده كابصار العينين مثلا او بطش اليدين او صحه البدن الا
ان توفقه الله تعالى لذلك فالحمد الذى حمد الله تعالى على تلك النعمه
المعينه ثم التوفيق الى ان التوفيق نعمه من الله تعالى فى حقه فوجب
عليه حمد الله تعالى على اثر ذلك التوفيق ولا يمكن لاحد ان يحمد الله تعالى
على اثر التوفيق الثانى الذى هو نعمه من الله الا باثر التوفيق الثالث

سوحى

وكذا في الرابع والخامس الى ما لا تتناهى فيعجز العبد عن اداء نعمة واحدة
صدرت من الله تعالى فكيف عن الجميع واذا عرف العبد عجزه عن اداء
حمد نعمه الله تعالى كما هو حقه وافق باحاطة نعم الله تعالى عليه
من ظاهر وباطنه واشغل بامتثال اوامره والانتهاء عن ارتكاب
نواهيه متضرعا الى الله لا منعما بفعله جعلنا الله تعالى من الحامدين
الشاكرين وعن هذا قيل معرفة العبد عجزه عن اداء شكر نعمة الله
تعالى شكر منه وانما فسرنا الجمع بالواحد بقولنا الى لا يمكن لاحد
ان يحمد الله تعالى على نعمة واحدة لما ان المراد من الجمع المذكور
في الكتاب بقولك لا يحمد على نعمه المفرد وذلك لوجوه احدها
ان هذا الذي ذكره من ان نعم الله لا يمكن اداء شكرها الا بتوفيق منه
وهو نعمة جديدة منه تعالى لا توقف على وجود جميع النعم بل النعمة
الواحدة ايضا كذلك والثاني ان الحكم اذا كان مرتبا على الجمع
لا يكون مرتبا على ما دونه كما في انعقاد الجمعة وغنى والساكت
ان جمع النعم لو كان على حقيقته لاحتاج الى مثل هذا التقرير بانه
لا يمكن حمد الا بنعمة جديدة وهي التوفيق فان جمد جميع النعم على طريق
التعداد لا يمكن لاحد ايضا بدون ادراج التوفيق لان نعم الله تعالى
من الظاهر والباطنة ما لا يحصى مثل سعة الهواء وبسطة السماء
وامتداد الارض والبحار وانواع الاطعمة وتركيب اجزاء الادمي
من قرنه الى قدمه جريا على وفق ما تقتضيه مصلحة الادمي وظاهره
وباطنه مما لا يعد ولا يحصى فحينئذ لا يحتاج الى تقييد حمده بالاستثناء
بالنعمة المتجددة وهي التوفيق وذلك مما لا يأباه اللفظ فلا يصح ذلك
الوجه فعلم بهذا ان ما ذكر من صيغة الجمع ليس مقررا على حقيقته
ثم فائدة ذكر الجمع مع ذلك ليفيد ان افراد جميع نعمه لا تحمد

عليها

عليها الا بنعمة متجددة من الله وهي اثر التوفيق فان قيل
يلزم على هذا استثناء النعمة الواحدة من النعمة الواحدة فما وجهه
قلت يدرج فيها الاحوال فيقال لا يحمد على نعمة واحدة منه
في جميع الاحوال الا حال تجدد نعمة اخرى وهي اثر التوفيق
كما لو قلت لا يرى زيد الا بلباس جديد لي لا يرى هو في حال من
الاحوال الا في حال تلبسه بلباس جديد فكذا هنا فان قلت
لم لم تجعل تاويل النعمة المتجددة نعمة القدرة التي هي مقارنة للفعل
فان الاستطاعة مقارنة للفعل عند اهل السنة والجماعة ولا يتأتى
فعل الحمد بدون تلك الاستطاعة او نعمة اللسان وقوة التكلم والعقل
والصحة لما ان اداء الحمد على نعمة لا تصور بدون هذه النعم كما جعلها
تاويلا لذلك في قوله تعالى قلت ظهور ومن ذلك عندي باد لذوي
احدها ان بيان حكم المجمل انما يؤخذ من بيان المجمل لا من غيره فالمصنف رحمه
الله اورد ما قلناه بعينه في تفسير الادلة في اثناء الوسائل في بيان النعم
بوجوهها بقوله يحقق انه لا يمكن من اداء شكر نعمة الا بتوفيق
من الله تعالى وتيسير منه عليه ذلك وذلك نعمة جديدة تحتاج مقابلتها
الى شكر ولا تتوصل الى شكرها الا باثر توفيق آخر وهكذا الى ما لا نهاية
فاذا على هذا العضيد لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وان
وان استغرق جميع عمره بشكرها فكيف بكذا اداء شكر جميع نعمه
الى آخره فكان حمل هذا المجمل على ذلك المفسر اولى وحمله على غيره
والثاني ان الاستطاعة كما تشترط مقارنتها بفعل الطاعة فكذلك
تشترط مقارنتها بفعل المعصية فان كفر الكافر ومعصية العاصي
لا يتحققان بدون الاستطاعة وتلك الاستطاعة ليست بنعمة
بل هي خذلان محض فيجب على العبد ان يتعوذ منها بعصمه والاعتصام

احل من النعم بعصمه الله وما التوفيق فلم يستعمل الا في المعونة على الطاعة
والخير فكان هو احق وغيره ان يراد والثالث ان القاضي الاما م
ابا زيد رحمه الله جعل اشتراك الاستطاعة المقارنة للفعل من قبيل
العدل لا من قبيل الفضل والمعنى يقتضي ذلك لان اجراء الفعل بدون
الاستطاعة تكليف ما ليس في الوسع وقد تبرأ الله منه بقوله تعالى
لا تكلف الله نفسا الا وسعها ولفظ النعم انما نصرف في اثر الفضل
لا في اثر العدل في متفاهم الناس والرابع هو المتقبل المستفيض
من الاساتذة العظام والمشهور بين الانام واما جعل تلك النعمة
نعمة اللسان والعقل والجسوة فامره ظاهر لان فساد كل جزء منها
ان الرجل العاقل اذا قال الحمد لله على جميع نعمه كان قادرا على اداء
شكر جميع نعم الله تعالى كما انه حقيقة من غير تجدد النعم عليه غير عاجز
عنه على قولهذا الكلام والاجماع منعقد من المسلمين على ان العبد
عاجز عن اداء شكر نعمة واحدة صدرت من الله تعالى كما هو حقيقة فكان
هذا على خلاف الاجماع فلا يصح والثاني ان هذه النعم وهي نعمة
اللسان ونعمة العقل ونعمة الجسوة كانت عطاء للعبد قبل قوله
الحمد لله ولم يتجدد هذه النعم عند قوله الحمد لله ولم تستند اليه لفظ
الكتاب وهو قوله الحمد لله الذي لا يحمد على نعمة الا بنعمة منه متجددة
الى آخره يقتضي تجدد النعمة التي تتجدد عند قوله الحمد لله ولكن
تلك النعمة قبل قوله الحمد لله ولا يصح ذلك الا على التفسير الذي
قلنا من تجدد نعمة التوفيق وتزايدها وهذا ظاهر فان قلت
المناسب لحصل بين ذكر التحميد والتصنيف على الوجه الاول سادس
عشر ك وهو جعل النعمة المتجددة الاستطاعة المقارنة للفعل فان
هذه المسئلة من مسايل الكلام على ما جرى انشا الله تعالى فكان المصنف

مراعيا لما قيل ان كل التحميد متضمنا مضمون المناسب شرط صحة
التصنيف فاوجب المناسبة بينهما على الوجه الذي ذكرته بان النعمة
المتجددة هي التوفيق من الله تعالى قلت اعظم المناسبات
انما يحصل فيما قلت وذلك لان التعرض بالاشارة الى مسئلة الاستطا
انما يحصل المناسبة بينهما في مسئلة فذة لا غير والتعرض بالاشا
الى ما قلت يحصل المناسبة بينهما على وجه الشمول على مسايل الكلام كلها
اذ المقصود من علم الكلام والغرض الكلي فيه معرفة العبد الله تعالى
بانه الموصوف بصفات الكمال ومعرفة نفسه بالعجز والنقصان
والزوال وذلك انما يحصل فيما قلت لان العبد لما عرف عجز نفسه
عن اداء شكر نعم الله تعالى كان عارفا لله تعالى بانه المنعم بجميع النعم
من خلق السموات والارض مع بسطتهما وسعتهما ووصول منافعهما
الى العباد كلهم فان السماء سقف مرفوع فوق الناس بلا عمد وفيها
الشمس والقمر قد علق بهما من امور العالم ما علق وفي الشمس انشا
الله الناس لمعاشهم وفي القمر نضج الثمار والنور في الليل وفي زيادته
ونقصانه معرفة آجالهم واوقاتهم وفيها النجوم التي يهتدى بها
في ظلم البراري والبحار وكذلك في خلق الارض التي جعلها قرارا
لخلقه ومهادا لهم حتى لحذوا منها الاكنان والبيوت ووضع عليها
جبالها معادن مختلفة من انواع الجواهر والذهب والفضة وكذلك
ما خلق من الهواء بين السماء والارض لانه من اجل النعم لما ان النسيم
البارد من الهواء يصل الى حيا شيمهم الا ترى ان من منع منه الهواء
بالاخذ بنفه وحيا شيمه لم يلبث ان يموت على ما ذكره اهل التفسير في
قوله تعالى ان في خلق السموات والارض ثم هو لا يقدر على اداء شكر نعمة
واحدة في جنبة الا بنعمة اخرى تزاد في نعم التوفيق عليه فكيف عن

الجمع ومن كان عاجزا عن تنفيذ قدرته على شئ كان مخلوقا جمادا ومن
كان موصوفا بصفات الكمال كلها كان قادرا واجدا قديما حيا عالما
سميعا بصيرا رازقا محييا ومميتا وغير ذلك من الاوصاف الجميلة لما
ان في ضد هذه الاوصاف العجز والنقصان وهو الله الموفق للعلم
ان المصنف رحمه الله في خطبة الكتاب جعل الالفاظ المذكورة في السجع
الثاني تفسيرا للالفاظ المذكورة في السجع الذي قبله هذا هو الاعم كما في النعم
مع المنن والموبقات مع المهلكات والاجرام مع الآثام فعلى هذا
ينبغي ان يكون معنى الحمد والشكر واحدا فهو كذلك فيما يرجع الى المقصود
اجمالا اذ هما جميعا موضوعان لاظهار المجد في حق الموصوف بالصفات
الحسنة ولكنهما متفاوتان في التفصيل قال في الكشاف الحمد هو الثناء
والثناء على الجميل ونعمه او غيرها تقول حمدت الرجل على انعامه وحمدته
على حسبه وشجاعته والشكر فعلي النعمة خاصة فلذلك قال في الصحاح
الحمد اعم من الشكر ولكن الشكر كما يؤدى باللسان كذلك يؤدى بالقلب
والجوارح قال الشاعر افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا
والحمد باللسان وحده قال العبد الضعيف غفر الله له فبهذا يعلم
ان في كل منهما عموما وخصوصا فان في الحمد عموما مجملا وخصوصا مجملا
وفي الشكر عكسه فان في عموما آلة وخصوصا مجملا فالحمد يقتضيه
الذم والشكر يقتضيه الكفران قال الله تعالى واشكروا لي ولا تكفرون
فيضاد ما تبتني الاشياء وذكر في التيسير وتكلموا في الفرق بين الحمد
والشكر قيل الحمد بالقول قال الله تعالى وقل الحمد لله والشكر بالعمل
قال الله تعالى اعملوا آل داود شكرا وذكر اقوالا كثيرة وحاصل
ذلك راجع الى ما قلنا ثم المنة ههنا النعمة من من عليه منا اي
انعم ومنه المنان في اسماء الله تعالى ولكن بينهما فرق من حيث العموم

والخصوص ايضا فان النعمة عامة في جميع صور النعم بخلاف المنة فانها خاصة
بنعمة مخصوصة قال في الكشاف في آخر سورة الحجرات المنة النعمة التي لا يستثيب
مسديها من نزلت بها اليه واشتقاقها من المن الذي هو القطع لانه انما يسدي بها
اليه ليقطع بها حاجته لا غير من غير ان يعد لطالب مثوبة قوله والصلوة
على من ختم به الرسالة اي ختم به النبوة وانزال الكتب من السماء قرأ عاصم
رحمه الله قوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين بفتح التاء وهو آلة الختم وهو
الطابع وقرأ غيره بكسر التاء وهو فاعل الختم والطابع ايضا وتقوى قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه ولكن نبيا ختم النبيين بكسر التاء قوله واضح
به الدلالة اي الدلالة على الطريق المستقيم في الشريعة قال الله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم قوله محمد عطف بيان لمن ختم به الرسالة
سيد البشر صفة لمحمد وانما صلح صفة للمعرفة مع انه اضافة لفظية لاختصاص
هذه الصفة به كما يقال علي قاتل عنترة فعل كذا مثلا كان يقرر شيخي
رحمه الله فيما اذا وقعت الاضافة اللفظية صفة للمعرفة ثم معنى تخصيص
سيادته بالبشر مع انه عليه السلام افضل جميع المخلوقات واكرمها ان
البشر هم المقصودون بتخليق العالم على ما ذكر المصنف رحمه الله مثلا
في اثبات الرسالة من هذا الكتاب بقوله لانهم المقصودون بتخليق العالم ثم محمد
صلى الله عليه وسلم لما كان افضل المقصودين بتخليق العالم كان افضل
جميع المخلوقات اذ الافضل على المتبوع كان افضل على الاتباع كلها
قوله وقائد الخير اي المختارين بكسر الخاء وفتح الياء ليتوافق البشر
جمع الخير على وزن العنبة اي المختار قال في المغرب في قوله محمد خيرة الله
بمعنى المختار وانما قال وقائد الخير لان امته خير الامم قال الله تعالى
كنتم خير امة فلما كان هو عليه السلام نبي مثل هذه الامة كان قائد الخير
لا محالة والكلام في قائد الخير مثل الكلام في سيد البشر في وقوع المضا

صلاة لمرضاته جالبة ولشفاعته آبانا على ما ارتكبنا من موبقات الآثام
واكتسبنا من مهلكات الاجرام كاسبة متن

اضافة لفظية صفة للمعرفة وقوله صلوة مبني منصوبه نصب المفعول به من
قوله والصلوة اى اصلى صلوة او منصوبه نصب المفعول المطلق ايضا كما قالا
في الخطب لله الحمد الشاكرين وقوله جالبة وكاسبة صفتان لصلوة
ومنعوت اسما قوله لمرضاته ولشفاعته قدما على عاملهما للعناية وفيه
الاختصاص بالاستهام وادخل اللام فيهما وان كانا لجالبة والكاسبة
تتعديان الى مفعولهما بدون اللام لان اسم الفاعل ضعيف في العمل لان
علة سبب المشابهة للفعل المضارع لا بطريق الاستقلال وعند تاخره
عن معموله يشتد ضعفه فيجبر ذلك الضعف بادخال اللام في معموله كما في
قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون الا ترى ان الفعل يضعف في العمل
عند تاخره عن معموله حتى تقول لزيد ضربت وان كان لك ان تقول عند
تقدم الفعل واسم الفاعل اولى ان يضعف في العمل عند تاخره عن معموله
فكان تقديره اصلى صلوة جالبة لمرضاته وكاسبة لشفاعته الموبقات
المهلكات والاجرام الآثام فقد طلب مني من فاز قبل الطالبون كان
سلطان سمرقند وقبل وزير الفوز النجاة والظفر بالخير والمراد به
ههنا المعنى الثاني بدلالة دخول الباء في محموله وهو قوله بالصلابة في
الدين لان هو ذو الامر تقول امر فلان وامر بالضم اى صار اميرا والمصدر
الامارة وتقول آل الامير رعيته يؤولها اولا وايالا اى ساسها
والايالة السياسة في كلام بعضهم قد ألنا وايل علينا الصلابة الاشداء
من حد شرف التعصب بعصبيت كردن فما كا. دله من الكيد بمعنى المكر
هو من حد ضرب معتل باليّ لامه من الكيدودة التي هي مقارنة الغل فانه
من حد علم معتل واوي وليس في كتب اللغة المتداولة تعديه الكيد
باللام بل تقال فيه كاده يكيده ومنه قوله تعالى فكيدوني جميعا
ثم لا تنظرون ولكن وجد ذلك في اللغة البائدة التي تبهر جميع

الفصحاء

وبعده فقد طلب مني من فاز مع رفقائه الى اسنى درجة الامارة والايالة واعلاه الى
اعلى ذروة السيادة والجلالة بالصلابة في الدين والتعصب لمذهب المستقيم فما كان له
بحضرته كائدا من يشيع البدع والضلالة وانباع الغي واشياع الجهالة الا احلاه على مقابلة كيده
بالتوهين

كيدا فكفى بهاجمه فما كا دله لحضرته الضميران راجعان الى من فاز وقوله
الا احلاه ضمير التثنية راجع الى الصلابة والتعصب والضمير البارز فيه
راجع الى من فاز وهو استثنا رمن قوله فما كا دله اى فما رام احد
من اهل الاهواء والبدع ان يوقع هذا الامير في الهوى والبدعة الا
جوزي على الوصفين الحميدين اللذين فيه وهما الصلابة في الدين والتعصب
للمذهب المستقيم على ان يعثر كيد الكايد ويخيب سعيه في كيده ثم كان
يجتهد في صلابته الدين حتى يودي ذلك الاجتهاد الى قتله والضميران في
كيده وسعيه يرجعان الى الكايد والضمير في ارداقه وفي يرتق جسامه
وفي اذاقته ترجع الى من فاز وفي قوله دمه وفي اياه وفيه وفي جسامه
ترجع الى الكايد ايجام الموت وقوله ما اتيح اى الذي قدر وفي هذا اشا
الى ما يدل على السند والجاعد وهو ان المقتول ميت باجله فان القتل كان
مقدرا من الله في حقه فاصابه ثم ههنا لما استعار الارداق لقتله وشح
تلك الاستعارة بذكر الكاس كما استعير سلان سلكا فما انشده الاصمعي
من رملت عبطة يمت مرما للموت كاس فالمرء ذائقها تقال مات فلان
عبطة اى صحيحا شابا وقوله والعطف معطوف على قوله بالصلابة وهو
الاشفاق تقال عطفت عليه اى اشفقت عليه وجمع ما تلى الصفتين
في حقه كالجمع في حق الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم على وجه ما اجتاز بها اى ما مر بتلك
الحضرة وهي حضرة الامير احد من العلماء الا قيدته نعم الامر فيها
والغر جمع الاغر وهو الابيض فكان الغر والبيض لفظان مترادفان
ولذلك الجسام والعظام واستعارهما لاحسن النعم وافضلها
وتقييده بها اجسانه الضمير البارز في قيد لاحد وفي بها للحضرة

ن

ه

ل

ده

مفعوله ص

د

والثلاثة الاخر لمن فاز وهو الامير ومن انس بالبر لم يتابد هذا
كلام ابتدائي عام وقع موقع التعليل للكلام الاول يعني انما سقيد تلك
الحضرة كل من حرمها لما صادفه الاحسان ان العظمة والفواضل للكل
لما ان من انس بالبر لم يتابد يعني ركد ران انس داد سود بنيكوي
آن كس ران نكوي بكر نرد وقوله ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا
آخر بيت ضمنه في كلامه وقيدت نفسي في ذراك محبة ومن وجد الاحسان قيدا
الذرى بالفتح كل ما استترت به يقال انا في ظل فلان وفي ذراه اي
في كنفه وستره وقوله وبفضل كثير معطوف على قوله بالصلاة في البيت
وانما اعاد الباء الى صلة فاز ليبعد عن المعطوف عليه لا ترى ان
في قوله والعطف على اهل الدين لما لم يبعد عن المعطوف عليه مثل
بعده لم يعد فيه حرف الباء فكان هذا نظير اعادة حرف ان في قوله
تعالى ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك واصلحوا
ان ربك من بعدها لغفور رحيم وكذلك اعادة حرف ان في قوله
تعالى انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون فانه
لما بعد ذكر خبر ان عن ان اعاد ما عند ذكر الخبر متصلا بها ثم ان
المصنف رحمه الله لما ذكر كل وصف من اوصاف هذا الطالب
من حصول الصلابة والتعصب في الدين المستقيم والعطف على اهل
العلم والفضل الكثير ذكر ما هو من مخصوصات ذلك الوصف وتمامه
متصلا بذلك الوصف ولذلك ذكر قوله قد تذللت لصعابه
اي صعاب الفضل وكذلك الضمائر في شوارده ونوافره ولواذه
وقلله وجلله راجعة الى الفضل واما الضمير في مراده فراجع الى
الطالب ولا ادري كيف يوقع الملامة في الكلام من رجع الضمائر
كلها الى الطالب الذي هو الممدوح اذا جتمع معنى الكلام مع ذلك

المعنى

بد

المعنى الشطون كاجتماع الضبع مع النون والشوارد والنوافر والاوابد
كلها متقاربة المعنى شبوارد في اعلى قلله تعالى شبوارد من ميزاب اي نوابته
والقلة اعلى الجبل البهار الحسن يقول منه بهي الرجل بالكسر فهو
بهي الجلد برود اليمن وقيل الجلد ازار ورداء ولا تسمى جلة حتى
تكون ثوبين هذا كله عبارة عن اتقانه ورسوخه في علم الفضل وزيادة
تعلغله وانغماسه لاجراز فرائده في لجاجه وغوصه لاخراج جواهره
في تيار قوله ويحمد انه يريد بذلك شوارده ونوافره واوابده ما حصله
من حفظ غرايب افراد اللغة وبالشوارد على قلله وبالنوابت بهي جلله ما حصل
له من اتقان علم النحو ومعرفة دقائقه وقوله ان اكتسب يتصل بقوله قيد
طلق مبني على المفعولية العقيلة ما تعقد به وقوله من سلف اي مضى من جدود
نصر والمراد الصحابة والتابعون ومن بعدهم من ائمة الاسلام رضوان
الله عليهم اجمعين الحوز الاخلال بها اي بالمبادرة وذكر في المعرب النكد
من الكلام الجلة المنتجة المحفوفة بالفضول وقيل النكد فعل والنكث وهو
ان تنكث في الارض بقضيب اي تضرب فتوثر فيها من جد نصر وسميت
النكتة بها لانها عبارة عن الوصف الموثر في اثبات الحكم الغمز باليد
عبارة عن مثل النائل بالمسيح القناة الرمح الفرع من قرعت الباب
اي دققته من جد فتح والصفاة حجارة ملساء هذا كله عبارة عن وكادة
الدليل ومتانته اي الاجلح الى البحر بالغمز والفزع في ان له قوة وصلابة
ام الابل هو قوي الاثر في نفسه وصليب الجمر في ذاته والمراد بالجرب والعايدة
الناقة التي تعود من بعد اخرى لا يذود اي لا يطرد ولا يمنع السيد الذي
للسداد وهو الصواب والقصد في القول والعمل ورجل مسدد اذا
كان فعالا بالسداد البعيد الحاجة قوله ان اكرمني متعلق بقوله واسارع على المفعو
وهو حسبي ونعم المعين القول في الاسولة الكلية السوال الاول

لم يسم بهذا النوع من العلم علم الكلام والنا لي لما جاء المنع عن بعض السلف عن
تعلم هذا العلم مع ان هذا العلم احق المعلوم بالبداية واصدقها في الهداية
على ما ذكرت فقد ذكر عن ابي يوسف القاضي رحمه الله انه صنف كتاب الرد
في الرد على من خاض في الكلام وقد اشتهر عند النقلة ان من طلب العلم بالكلام
تزندق وروى ان محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله عن اثنين يتناظران
في خلق القرآن يقول احدهما مخلوق والآخر يقول غير مخلوق فقال ان كان يتناظران فيه فلا تصل خلفهما وعن الشافعي رحمه الله قال لان يلقى الله
العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من ان يلقاه بشيء من الكلام كذا في الصداق
والثالث من اين علم ان اسم هذا الكتاب التمهيد حتى لم يذكر المصنف
رحمه الله في كتابه ان اسم التمهيد لاعيانا ولا اشانا فلـــــ

اما الجواب عن الاول فانا سبحانه هذا النوع من العلم اسم الكلام انما
كان باعتبار ما دلت به الى سائر العلوم فان اول ما وجب على الانسان تعلم هذا
العلم لان هذا العلم لمعرفة دات الله وصفاته ووحدانيته فوجوب معرفة
هذه الاشياء قبل معرفة غيرها ثابت باجماع المسلمين فجميع العلوم انما
يفهم بالكلام اي بالتكلم فلما استحق هذا النوع من العلم اسم الكلام باعتبار
ادلته لم يبق لغيره هذا الاسم اذ لو سمي كل العلوم بهذا الاسم لم يتميز
حينئذ بين نوع ونوع بالاسم فاختص هذا النوع من العلم بالكلام او يقول
ان سائر العلوم قد تعلم بالنظر في الكتاب بان راى المسالة مكتوبة فيه
وفهمها بخلاف هذا النوع من العلم فان اصله نظر العقل والاستدلال
حتى ان اهل الفترة مواخذون بمعرفة الله ووحدانيته وبان يكونوا على الاعتقاد
الصحيح ولا يعلم ذلك الاعتقاد الصحيح على اليقين ولا الاستدلال
بوجوه المباحثة وزيادة التدقيق الا بالكلام فلذلك سمي بالكلام او يقول
المخالفون في هذا النوع من العلم اكثر من ان تحصى من طوائف الكفرة واهل

بالنسبة

البدعة

٨

القبلة فلم يكن بد من التكلم مع كل طائفة منهم حتى يرتدعوا عما اعتقدوا من عقائد م
الفاسدة وتنفيق امتعتهم العاطلة الكاسدة فسمي بالكلام وذكر الامام الزا مد
الصفار البخاري رحمه الله وجها آخر في كتاب الملخص فقال اعلم ان الذين
من علماء السلف سموا هذا العلم علم الكلام وسموا قوما خاصوا في هذا العلم
متكلمين واهل الكلام مجوزا ان يكونوا سموه بهذا الاسم لان الكلام اصله الكلم
وهو الجرح سمي الكلام به لان للكلام مرارة تاثيره في اظهار الخفي والفصل بين
بين الحق والباطل والحسن والقبيح ما للجروح في قطع الجلد والفصل واظهار
ما خفي في الجلد من اللحم والدم والعظم والدليل عليه قوله تعالى سلقوكم
بالسنة حداد وصف اللسان بالحدة وحدة اللسان من حيث الكلام في افادة
التاثير في القلوب والاسماع كما يحدث القاطع الى آخره وهذا الذي ذكره
لا يتم الا بما قلنا من الوجه لانا لو سلمنا ان للكلام تاثيرا في اظهار
الخفي على ما ذكر من اشتقاق اللفظ به ومع ذلك يبقى سوال فقد لم اختص
هذا النوع من العلم باسم الكلام والذي ذكرنا من المعنى عام في جميع انواع
العلوم لان الكلام كما يظهر الخفي في هذا النوع من العلم كذلك يظهر ايضا
ما خفي في علم الفقه وعلم النحو وعلم الطب وغيرها واما الجواب
عن الثاني فقد ذكرنا في الصداق وما ننتقل من منع ايه الدين من بحث هذا
النوع انما كان عن اصرار الافتقار اليها في العقيدة المستفيد وانما كان ذلك
المنع للعامي الذي هو عاطل عن الذكاء والفطنة وانما كان ذلك المنع
لمن يتكلم بالشبه وتقرر ما اضلالا ولمن تقصر في اتقان هذا العلم فكلامه
لا يخلو عن ضلال ومثل هذه الانواع سبب لتوهين العقائد واثارة الفتن
ممنوعا من ذلك تقريرا للصلاح وتثبيتا على الطريق الواضح واما المنع
منهم عن تعلم اصل دين التوحيد فمعاذ الله ومن منع من ذلك فقد رضي

بضلال الناس وكفرهم ومنع عن تقرير الدين ونصرته وحالف الانبياء صلوات
الله عليهم في ذلك **واما الجواب** عن الثالث فيحتمل ان المصنف رحمه الله قال
ما سمى كتابه بهذا تمهيدا لعل كان لحضرته نقلوه كذلك قرنا بعد قرن وان
لم يذكره في كتابه فانتشر اسمه بهذا لذلك ثم سواء رحمه الله انما سماه بهذا
لما سبق اجابة طلب من هو موصوف بما ذكره من الاوصاف الجميلة اشارة
الى انه قد عذره بهذا الذي صنف اي ابسطه فان التمهيد موتبيين العذر
او لما رأى من بعد من العلماء ما ذكره المصنف رحمه الله في الخطبة من طلب
مثل هذا الامير الموصوف بالفضل والبهار المستحق لزيادة المدح والثناء
ثم اجابة المصنف لمطلبه وكان هذا منه تمهيدا لعذره في الذي طلب وابتغى
الذي وجب قالوا هذا الكتاب تمهيد لعذر المصنف رحمه الله فيما طلب منه
فانتشر هذا الاسم لذلك فكان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف
رحمه الله اشارة وان لم يعلم منه عيانا او سماه تمهيدا لان فيه تمهيد القواعد
الدينية اي ابسطها **فصل** في اثبات الحقايق والعلوم انما قدم هذا
الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اسباب العلم وحدوث العالم وغيرهما
موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان احدا لو لم يعلم حقيقة الاسباب
وحقيقة العلم وحقيقة الحواس وحقيقة القديم والمحدث لم يمكن التكلم معه
في هذه الاشياء ثم انا ذكرنا الحقايق والعلوم معا لان فرق السوفسطائية
على بلاء فطائفة منهم زعمت ان لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وانما هي
ظنون وحسبانات واجمع العقلاء على ان لا مناظرة بيننا وبين هذا قوله
لان غاية المناظرة ان تثبت بالدليل صحة قول وبطلان قول آخر وهم ينكرون
حقيقة الصحة وحقيقة البطلان فلا قائل في المناظرة وقال الامام الزاهد
الصفار البخاري رحمه الله ورد عليهم لسلك الحق مذهبهم بطريق احد

بالاعراض

بالاعراض عن الكلام معهم لان من انكر وجود نفسه ووجود خصمه ووجود الكلام
لم ينفد الكلام معه بل الرد عليهم بالضرب بالمؤلم حتى اذا صرخ تقال له لعلك لست
انت وانما الضرب على غيرك وخيالي عندك ان الضرب عليك ونعوذ عن ابي حنيفة
رضي الله عنه يخرج من ذلك روي انه اتى برجل منهم في مجلس الخليفة فجعل ابو حنيفة
رضي الله عنه يحاجه ويلزمه وهو ينكر فامر ابو حنيفة رضي الله عنه بضربه
فجعلوا يضربونه وهو يصرخ فقال له ابو حنيفة رضي الله عنه لعلك
لست انت وانما انت غيرك والضرب على غيرك وخيالي عندك ان الضرب عليك
ولعلك حمار او كلب فلما علم هذا المتجاهل مذهبك سبه رجع عن قوله والطريق الخ
في محاجتهم ان يقال لهم هل لنفي الحقايق حقيقة فان قالوا نعم فقد اثبتوا حقيقة
لانهم اقروا ببعض الحقايق وان قالوا لا قيل لهم اذا لم يصح نفي الحقايق صح
ثبوتها ثم من شبهتهم يعلم انهم يعرفون حقايق الاشياء ثم ينكرون فانهم يقو
ان اسباب العلم عندكم الحواس الخمس وهي لا تصلح سببا للعلم لان قضاياه
متناقضة فان المرور وهو الذي غلبت عليه المرة وهي احدى الطبايع
الاربع يجد العسل مرا وغيره يجد حلوا الى آخر ما ذكر من الشبه منهم دليل على
انهم يعلمون الحقايق ثم ينكرونها عنادا فانهم لو لم يعرفوا الحواس ما هي
وان التناقض ما هو وان الفاسد ما هي وان الممتنع من هو لما استدلوا بما يراد منه
الشبهة فكان في عين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم لا حقيقة للاشياء لحقيق
منهم لنفي الحقايق فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم وهو معنى قوله لان
من تقاضاه كان في عينه اياه ما يحقق منه للنفي الى آخره وطائفة منهم لا يثبتون النفي
ينفي الحقايق بل يقولون لا ندري هل للاشياء حقيقة ام لا وهم المتشككة وقال
لهم هل تدرون انكم لا تدرون فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو نقض ما
وان قالوا لا ندري انا لا ندري فقد اقروا انهم لا يدرون ما هم فلم يبق لهم
كلام ولا دعوى وطائفة منهم يزعمون ان حقايق الاشياء تابعة لاعتقاد

ولكل قولهم ص

ل

بيهم

المعتقد بمعنى لو اعتقد المعتقد أن للاشياء حقيقة كان لها حقيقة وان اعتقد
أنه لا حقيقة لها لا يكون لها حقيقة ايضا وكذلك حالا لو اعتقد الشيء شهدا كان
شهدا ولو اعتقد الشهد سما كان سما والكلام هذه الطائفة ظاهر وهو ان
يؤلموا بالضرب وقطع الجوارح فاذا ضجروا واستغاثوا قال لهم المعتقد د ا
انما نفعل بكم هو الازدياد والانعام والايصال الى الحق ليصير ذلك سببا لاعتقادكم فينتهتك
حينئذ استارهم ويتبين عنادهم ويقال ايضا انا نعتقد ان حقائق الاشياء
ليست بتابعة لاعتقاد ان المعتقدين فهل خرج الحقائق عن ان تكون تابعة
لاعتقاد ان المعتقدين تبعا لاعتقادنا فان قالوا نعم فقد اقروا ببطلان ن
مذهبهم وان قالوا لا فقد اقروا ايضا بان المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد

قوله حقائق الاشياء ثابتة فان قلت واعلم بها يتحقق ثبتت هذه الجملة مما لا يكاد يصح
في افادة المعنى وذلك لان الحقائق جمع الحقيقة وهي الثابتة لانها من حق الشيء
اي ثبت والاشياء جمع شيء وهو عبارة عن الموجود الثابت ايضا على ما ذكره
المصنف رحمه الله مكررا في فصل ان صانع العالم ليس بجسم فحينئذ يؤول
معناها الى قولك ثوابت الثوابت ثابتة وهذا لا يفيد شيئا كما ترى
اذ هي جملة من مبتدإ وخبر فلا بد ان يكون لكل من المبتدإ والخبر عبارة عن معنى
واحد وهو الثبوت فلا بد ان يثبت لهما نوع مغايرة حتى يفيد افادة
عند اجتماعهما على وجه الاسناد فما وجهه قلت كان المصنف
رحمه الله ممن لا يستريب المنصف في فضله وهو ماهر في انواع العلوم
ولا يقاومه احد في زمانه في فتح المكنون والمكتوم وكان مقصوده من
هذه الجملة اثبات ان للاشياء كلها حقائق وثبوتا وليست كما طنته السوفسطائية
انها ظنون وحسبانات ولا تكون رد مذهبهم الذي قالوا به انها ظنون
وحسبانات لا بهذا الطريق والملفوظ بهذا اللفاظ في اثبات هذا المقصود

طن

كان من حصول المحال اذ هذا المقصود لا يحصل بدون هذه الالفاظ واما قولك بانه لا بد ان
تثبت نوع مغايرة بين المبتدإ والخبر حتى يفيد فالامر عند الاجتماع على وجه الاسناد
فقلت ليس كذلك بل الجملة الابتدائية تقع مفيدة بقصد المتكلم والمبتدإ والخبر
لفظا ومعنى في كلام الفصحاء وههنا ان اتحدا معنى وقد تغايرا لفظا مما اولى ان
تقع مفيدة ممن هو ادكى في المفضل بقوله وقوله انا ابو النجم وشعري شعري فشعري ب
الاول مبتدإ وشعري الثاني خبره وقد اتحدا لفظا ومعنى كما ترى ومن هو ادكى في الباب
الاولى المبسوط في مسئلة رفع اليدين عند الركوع وقال في المسئلة حكاية فان ن
الاوزاعي التقى ابا حنيفة رحمهما الله في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون
ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن
عمر رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع فقال ابو حنيفة رضي الله عنه حدثني حماد عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنهم ان النبي عليه السلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح
ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احدث حديث الزهري عن سالم وهو
يحدثني بحديث حماد عن ابرهيم عن علقمة فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة
رضي الله عنه اما حماد فكان افقه من الزهري وابرهيم كان افقه من سالم ولولا سبق
ابن عمر لقلت بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح حديثه بفقه رواته
وهو المذهب ان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد والتمسك ههنا بان ابا حنيفة
رضي الله عنه اوقع قوله واما عبد الله وعبد الله مبتدأ وخبرا مع اتحادهما لفظا
ومعنى باعتبار قصده اي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه معروف ومشهور
بالفقه والضبط على وجه لا يحتاج الى بيانه بانه كيف كان في الفقه واورد صاحب الكشاف
قوله تعالى والسابقون السابقون من هذا القبيل **قوله** لان من نفى ما كان ثبته
اولى مما يحتمل منه النفي لان من نفى حقائق الاشياء كان نفي الثابت والحقائق الاشياء اثباتا
منه لحقيقة النفي فكان في نفي الحصة اثبات الحصة لانه كما لا اثبات حصته كذلك النفي ايضا

حقيقة فلما ثبت حقيقة النفي كانت حقيقة شئ ما ثابتة فثبت حقايق الاشياء كلها لعدم القايل بالفصل وانما قلنا ان نفي الناس لحقايق الاشياء اثبات منه لحقيقة النفي لانه لو لم تثبت لنفيه حقيقة لم تثبت دعواه البتة فكان معترفا بحقيقة نفسه لضرورة اثبات مدعاه فعند ذلك يثبت ما يقوله خصمه وهو ان الاشياء حقيقة فان قيل لعلها انه لا يعترف بحقيقة النفي بل يقول ان في ثبوت حقيقة النفي شكا قلت ما قولك في حقيقة الشك وهي تساوي الطرفين في العلم هل لها ثبوت ام لا فان قال نعم لها ثبوت فقد اعترف بحقيقة شئ من الاشياء فبطل مذهبه وان قال ليس لحقيقة الشك ثبوت فقد اقر ببطلان مذهبه لانه اقر ببطلان الشك ومذهبه ثبوت الشك فلم يبق لنا كلام مع من اقر ببطلان مذهبه لان فايدة المناظرة هي ان يظهر احد المناظرين بطلان مذهب الآخر فاذا اقر ذلك الآخر ببطلان مذهب نفسه فقد كفيت المؤنة فان قيل قوله فكان في نفيها ثبوتها اي في نفي حقايق الاشياء ثبوت حقايقها ممنوع لانهم ينفون هذه الحقايق الاشياء فكيف يكون نفيهن مثبتا لهن فان ذلك تؤدي الى الجمع بين النقيضين لانه اذا كان النفي للحقيقة مثبتا لها كان اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباتها وذلك جمع بين النقيضين وهذا لانا لو قلنا انهم بنفيهم الحقيقة كانوا مثبتين لها لزم ان يكون الشئ الواحد دالا على ما هو موضوعه وعلى ما هو ضد موضوعه في حالة واحدة وهو محال بمرة قلت لا استحالة انما يثبت ذلك لكن نفي الشئ سببا لاثبات ذلك الشئ اما اذا كان سببا له فلا استحالة وههنا كذلك فان نفي حقيقة الشئ سبب لاثبات حقيقته لما ان النفي لا يثبت الا اذا كان كذلك النفي حقيقة فقد تثبت شئ من الاشياء حقيقة لما ان النفي لا يثبت الا اذا كان لذلك النفي حقيقة فقد ثبت شئ من الاشياء حقيقة لما اعترفوا بحقيقة شئ من الاشياء فقد اعترفوا بحقيقة جميع الاشياء لعدم القايل بالفصل ثم اعلم ان لكل السببية اعني ان كون نفي الشئ اذا كان سببا لاثبات ذلك الشئ يثبت في ضمن نفي ذلك الشئ اثبات ذلك الشئ انما نشأ من بطلان دعوى المدعي فيما ادعى من عدم الواسطة بين النفي والاثبات لكن يقول ان نظر العقل ليس سببا للعلم ففي ذلك اثبات ان نظر العقل سبب للعلم لان نفيه لا ينفيه الا باعتبار

لكن

ان العقل

ان عقله ادى الى هذا العلم الذي ادعاه وهو ان العقل ليس بسبب للعلم فانه لم يعلم ذلك من جانب الحواس الخمس ولا من الخبر الصادق بل انما علم ذلك بعقله فكان ناظرا في نظر العقل وكونه سببا للعلم مثبتا له حتى ادى عقله الى هذا العلم فكان سببا للعلم وقال ان الخبر ليس بسبب للعلم قلنا هذا منك اثبات للخبر بانه سبب للعلم لان هذا خبر منك وقد ادى خبرك هذا الى ما تدعيه من العلم بان الخبر ليس بسبب للعلم فكان الخبر سببا للعلم فكان في نفيك هذا اثبات بانه سبب للعلم فكذلك ههنا كان نفي حقيقة الاشياء مثبتا لها لان نفيه حقيقة وقد ثبت بذلك لحقيقة وكذلك ثبت سايرالحقايق على ما ذكرنا من علم القايل بالفصل وانما كان هذا هكذا اعني ان من كان مبطلا لدعوى انتفاء الشئ وارد اثباته في دعواه الباطلة بكلام ناف كان في ضمن نفيه اثباته لان الانتفاء لما لم يكن ثابتا في الواقع لم يكن نفيه نفيا فكذلك لم يكن في القول بانتفائه نفيه فيكون مثبتا لجمع بين النقيضين فكان هذا جوابا عن قول القايل فان ذلك يؤدي الى الجمع بين النقيضين

قوله ثم اسباب العلم للخلق ثلاثة اي الاسباب التي يحصل بها العلم للخلق ثلاثة قيد بقوله للخلق اي المخلوق احتراز اعن علم الله تعالى فان الله تعالى منزه عن ان يثبت له العلم بالاسباب لما ان الله تعالى يعلم صفاته قديم والقديم مستغن عن شئون الشئ لما بالاسباب ثم اسم الخلق يتناول جميع المخلوقات من الانس والملك والجن قوله الاخبار على هذه الثلاثة هو ان من يحصل له العلم لا يخلو اما ان كان في حصول العلم له محتاجا الى غيره او لم يكن فان كان فهو الخبر وان لم يكن فلا يخلو اما ان كان محتاجا الى سبب ظاهر من نفسه او لم يكن فان كان فهو الحواس وان لم يكن فهو العقل ووجه الحصار الحواس على الخمس هو ان الادراك الحاصل بالحس لا يخلو اما ان لا يختص بعضو معين او يختص فالاول اللمس والثاني لا يخلو اما ان كان ذلك العضو المعين فردا او زوجا فان كان فردا فلا يخلو اما ان كان ادراكه بشرط الملامسة او لا فالاول الذوق والثاني الشم وان كان زوجا فلا يخلو اما ان كان القرن المفرط ما نعا من الادراك او لا فالاول البصر والثاني السمع ثم الحواس هي المشاعر جمع الجاسة لحمل ان يكون هي من حسست بالخبر اي ايقنت من حد

الحواس هي الخمس وهي اللمس والذوق والشم والبصر والسمع والذوق واللمس يدركان بالمماسة والشم والبصر والسمع يدركان بغير مماسة

جا

علم وذكر في الكتاب ومن الناس من يقول للنفس حاسة سادسة يدرك بها عوارض النفس كالجوع والعطش والشبع والاصح ما ذكره في الكتاب في علل العامة بان الحواس خمس لان المراد من حصول العلم بالحواس هو ان هو قد حصول العلم على استعمال حاسة مخصوصة لتحصيل علم مخصوص بها وذلك انما يستقيم في الحواس الخمس واما الجوع والعطش فهو غير موقوف على استعمال آلة مخصوصة بل هو علم خلق الله تعالى في الحيوان بدون اختياره اذا وجد شرطه ثم مدرك حس السمع الاصوات لان السمع قوة يدرك بها السامع المسموعات وتلك القوة مستبطنة في الصماخ فما دام قوة الصوت وما لا ذي استقبلته تلك القوة المدركة باذن الله خارج الاذن لا تدرك بعد الخروج الى الاذن لما عرف ان الصوت من اي جهة وصل اليه ومدرك حس البصر الالوان والاشكال والبصر نور العين كما ان البصيرة نور القلب فسبحان من دقت حكمته وعظمت قدرته حيث جعل نور البصر في المقلة الشحمة بلطف الباصرة وكريمة الظاهر ومدرك حس الشم الطيب والنتن والشم قوة تدرك الشام بها المشمومات ومدرك حس الذوق المطعوم وهي انواع الحلاوة والمرارة والحرافة والحموضة والملوحة والذوق قوة مستبطنة في رطوبة اللسان ومدرك حس اللمس الحرارة والبرودة والبيوسة والرطوبة والصلابة واللين والخشونة والحدة والثقل وقوله وخبر الصادق اي وخبر المخبر الصادق على ما يجئ ولكل حاسة منها اي لكل آلة عالمة من هذه الحواس توقف على ما وضعت له كالسمع فانه وضع للعلم بالمسموعات والبصر فانه وضع للعلم بالمبصرات ولا يعلم المسموعات بالبصر ولا المبصرات بالسمع وكذلك في غير فان قيل يشكل بما ذكرتم الكلام بالذوق واللمس فانهما مشتركان في معرفة حرارة الشيء وبرودته وخشونته ولينه فلم يبق الاختصاص لكل واحد منهما بمحل مخصوص قلت انما شركا فيما ذكرتم فلم يشركا في معرفة حلاوة المطعوم ومرارته وما به المشارك غير ما به المباينة فكانا مختلفين فيما اختص كل واحد منهما بمدركه غير ان اللمس قوة ادراكه في عامة سطح بدن الانسان وسطح البدن كما كان في سائر البدن فلذلك

في اللسان فلذلك ادرك اللسان كما ادرك سائر البدن باللمس ولا وجه الى انكار وقوع العلم بهاهنا محذوف بتقديره ولا وجه لاجد ان يميل الى انكار وقوع العلم بهذه الحواس الخمس ذكر الامام الغزالي رحمه الله في المصادر المعاندة والعناد بالكسر استهتار والمكابرة بالكسر بمعنى بهر زكي بهر دكردن وجنزي لاكندن خودرا خوش مي داند انكار كردن وهما اعني العناد والمكابرة وان كان معناهما في الحاصل يرجع الى شيء واحد وهو انكار الحق لكنهما يتباينان في مأخذهما قال العناد مشتق من عند على الطريق فلان عدل عنه ومن عند العرق اذا سال ولم يرقا فكان المعاند على هذا لا يرعوي عن الحق ولا يجد الى الطريق المستقيم الذي هو قيد بالدليل والمكابرة من كبر بالضم اي عظم فكان المكابر على هذا هو الذي لا يدع تكبره اي تعظمه عند نفسه الى الرجوع عما طلب اليه الحق وقوله فضلا عن غيره اي عرف عناده بعرفانا فاضلا عن عرفانه بذلك انتصاب فضلا على انه صفة لمصدر محذوف او عرف عناده حال كون عرفانه فاضلا عن عرفانه بذلك غيره فكان انتصابه على الحال وانما افضل معرفة عناده عن غيره لان معرفة عناده لنفسه يقين ومعرفة غيره اياه بانه يعلم عناده ام لا موهومة لان غيره ربما يجهل قوله الباطل عنادا على انه خفي الدليل الظاهر عليه واما الذي ينكر حصول العلم بالحواس فلا تشتغل حال نفسه فكان عارفا مكابرة يقينا فلذلك قال لما ان من انكر ذلك عرف هو بنفسه عناده ومكابرته فضلا عن غيره وقوله وتجد الضرورية اي المراد من الضروريات هي ما لا تكون دفعة فان قيل جعل الامام نور الدين الصابوني حصول العلم بالحواس الخمس من قبيل العلم الاكتسابي ذكره في الكفاية والبداية فكيف جعله المصنف رحمه الله من قبيل العلم الضروري فما وجه التوفيق بينهما قلنا وجه التوفيق بينهما من حيث الابتداء والانتهاء فصاحب البداية نظر الى حالة الابتداء والمصنف رحمه الله نظر الى حالة الانتهاء لان هذه العلوم في حالة الابتداء وهي مباشرة هذه الاسباب كاصغاء الاذن الى الكلام الذي يسمعه وتقليب اليد قد الى الشيء الذي يبصره وتقريب الانف من الذي يشمه وكذا في غيرها لا تحصل الا بعد مباشرة هذه الاسباب

عليه ص

ان العلم بها ضروري

ن

ص

ما

لكن

الحيوان ص

ز اللسان

والمباشرة هذه الاسباب مختار فمباشرته كسبه لها كما ان العلوم كسبية
من هذا الوجه واما بعد مباشرة هذه الاسباب فيحصل له العلم ضرورة على وجه لا يمكن
له الامتناع عن حصول العلم بها فكان حصول العلم لمباشر هذه الاسباب ضروريا
فكانا في العهدة سواء الا ان ما ذكره المصنف رحمه الله اولى ترجيحا لجانب المعتبر
وهو حصول العلم لانه ليس في يد المباشر امتناعه عن حصول العلم له بعد مباشرة
السبب فكان ضروريا والدليل على صحة هذا موافقة عامة العلماء للمصنف في تسميته
ضروريا فان صاحب الكتاب والميزان والامام اللامشي وغيرهم وافقوا المصنف
في هذا الاسم وجحد الضروريات مكابرة لان الضروري عبارة عما اتفق عليه العقلاء
على حكم دليل بانه كذا في اثبات او نفي فالقول بخلافه كان قولا خارجا عما يقوله العقلاء
فكان ذلك دليل تعظم قائله واستكباره عن الانقياد للحق وهو معنى المكابرة
ولما ان العقلاء لما اتفقوا على حصول العلم بالحواس الخمس عند استعمالها ضرورة
كان منكره مكابرا لا محالة وهذا لان الغرض ما يلائم متفقا عليها في الاثبات لخروج
الوجود في المفروض ومتفق عليها في النفي نحو عدم الوجود في الالات التي هي
لغير النجار ومختلف فيها كما في الجلي فكان البحث والنظر فيه على ان هذا المختلف فيه
ملحق بالمتفق عليه في الاثبات وبالمتفق عليه في النفي اما لو قال بالنفي المتفق
عليه في الاثبات او بالاثبات المتفق عليه في النفي فكان ذلك قولا خارجا عما يقوله
العقلاء فكان مكابرا وقوله وخبر الصادق على نوعين خبر المخبر الصادق ذكر المصنف
رحمه الله في تقسيم الاول هذا اللفظ على طريقة الموصوف والصفة فقال والخبر
الصادق وعلى الاسناد المجازي قال الصادق وصاحب الخبر لا الخبر ولكن قال ذلك
للمبالغة في ذلك الوصف الذي ذكره كما في شعر شاعر وكل واحد منهما اعني حذف
الموصوف واقامة الصفة مقامه لعدم الالباس والاسناد المجازي مسلوك
في التقييد وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله حد الخبر في التقويم فقال الخبر
الكلام الذي لا يمكن او لا يكون غير مضاف كينونته الى الخبر قال قيل

ف

في ذكر الخبر ههنا مقترنا باسم سبب العلم استدراك لانه دخل ذلك في ذكر السمع
الذي هو من الحواس الخمس لما ان الخبر لا يكون سببا للعلم الا بواسطة السمع فكان ذكر
السمع بانه سبب للعلم ذكرا للخبر فلما لا كذلك فان السمع سبب للعلم بالمسموعات
مطلقا سواء كان ذلك المسموع صوت الحيوان او صوت غيره كما يسمع الصدى وكما
يسمع الحيوان عند اصطكاك الاجرام الصلبة نحو قرع الباب وغيره وكذلك
الحيوان في اصواته
يسمع صوت الادمي والحيوان الطيور وشهيق الحمار ونباح الكلاب وبعد ما سمع السامع
صوت الادمي يحتمل ان يكون كلاما او يكون غيره وبعد كونه كلاما يحتمل ان يكون خبرا
او غيره وبعد كونه خبرا يحتمل ان يكون صدقا او كذبا فذكر الخبر ههنا لبيان الخبر
الصدق لا غير فكان الخبر الصدق خاص الخاص الذي لا اخاص بعده وان كان هو
مسموعا الى نوعين لانه وحيثما نذ خبر المخبر الصادق هو شيء واحد لدخوله تحت
ذلك الجنس الذي هو الخبر الصدق فما كان سببا للعلم اعم العام لا يكون سببا للعلم
اخص الخاص على القطع والبتات لاحتماله وجوها كثيرة سوى اخص الخاص بل كان
سببا للعلم ما هو موضوع لذا هو موضوع اعم العام وهو المسموعات قطعا فلذلك ذكر ههنا
الخبر الصادق ليعلم ان الخبر الصدق انما يعلم بهذين النوعين لا غير لما ان حصر اسباب
العلم على هذه العلائق التي ذكرناها في الاسباب التي لا تختلف موجباتها وهو حصول
العلم عنها فلما كان كذلك وقد وجدنا تخلف صدق الخبر عند سماع المسموعات
مطلقا لما لم يكن بد من بيان سبب الخبر الصدق الذي لا تختلف هذا المسبب وهو حصول
علم صدق الخبر عن ذلك السبب وهو الخبر للتواتر والخبر المسموع من رسول الله
عليه السلام فبين ذلك السبب ههنا فقال وخبر الصادق على نوعين فلا يكون تكرارا
ثم التسوفسطائية لما انكروا اجتماع جميع الاشياء والعلم بها كانوا منكرين كون
الخبر سببا للعلم ايضا ووافقهم في الكارهم كون الخبر سببا للعلم البراهمة والسمنية
قال في الصحاح البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وقد ايضا
والسمنية بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ

ف

وتنكر وقوع العلم بالأخبار وحجتهم ان الخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكل
مخلفا ولا ندري الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم فيقال لهم قولكم ان الخبر ليس من
اسباب المعارف خبر منكم وقد اقمنا البرهان على بطلان الخبر فكان هذا اقرارا ببطلان مقا
لتكم فعلى هذا الجواز ان يقال لهم على وجه الالزام ان خبركم بما نه لا يوجب العلم هل اوجب العلم
لهم لا فان قالوا لا بطل كلامهم وان قالوا نعم تبين ان الخبر يوجب العلم فنفس الكلام
منهم دليل على انهم عرفوا ما الخبر شيئا لانهم تكلموا بلغة من اللغات ومعرفة اللغات
ليست بالحس ولا بالعقل اذ لو فرخلقه الله عقلا واذكاهم لو سمع لغة لم يتعلمها
لا يعرف معناها وانما يعرف ذلك باخبار الملقن فيعلم بهذا ان الخبر عندهم ايضا
كان سبب العلم حتى علموا معنى اللغات باخبار الملقن ولانهم يسافرون الى البلدا
ن
التي لم يردوها ولم يصدقوا المخبرين بكون تلك البلاد في تلك الاقطار والنواحي
سبعة
لما سافروا اليها ولما خاطروا بانفسهم واموالهم وازواجهم في الذهاب الى البلاد التي
العملا
ن
اذا لم يوجب الخبر المتواتر العلم عندهم يكون تلك البلاد في ذلك الجانب وانما يقولو
ن ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمحتمل الكذب لا يوجب العلم وانما يوجب
العلم ما لا يحتمل كونه كذبا وهو ما تواتر من الاخبار وما تايد بالبرهان المعجز
وهو قول الرسول المؤيد بالمعجز والذي نقول ان الخبر يوجب العلم انما نقول ذلك
في بعض انواع الخبر لا في مطلق الخبر **قوله** احدها الخبر المتواتر والمشاهد
فان قلت كان من حق اسم هذا الخبر ان يقال الخبر المتدارك او المتواصل
لان المتواتر من التواتر وهو ان ياتي واحد بعد واحد مع نوع انقطاع بينهما
قال في المغرب قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي منقطعة متفاوتة الاداد
بين كل اثنين منهم وبعد طويل وقال في الصحاح ولا يكون المتواتر بين الاشياء الا
اذا وقع بينهما فترة والا فهي مدارك وتواصله وتسوا تن الصوم ان يصوم
يوما ويفطر يوما او يومين ويتابعه وتوا وتسوا ولا يراد به الموا صلة لان اصل
من التواتر وكذلك تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وتواترت

فالخبر المتواتر الذي نحن فيه ليس بهذا المعنى بل المراد منه ان يتصل آخر الخبر باوله
بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب من غير انقطاع وفتره بوجه قلت
يجوز ان يطلق ذلك الوصف عليه باعتبار تحقق وجود التسامع مطلقا من غير نظر الى
اشتراط وجود الفتره في نقل الناقل الذي يدل على المدلول اشتهار اللفظ بسبب فشور
استعمال اهل الاصول هذا الخبر فيما قلنا من نقل قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ومثل هذا غير عزيز في الاستعمال وكان شيخي رحمه الله يقول الاتفاق في اصل
اللغة عبارة عن وجود الشيء اتفاقا اي حسيا جبريا ثم عم استعماله في وجود الشيء
مطلقا ومنه قوله تعالى قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا وكذلك لما الاراة في اصلها
عبارة عن المعاودة في بكرة الدلو ثم عم استعماله في المعاودة مطلقا ومنه قول علي
رضي الله عنه ما قتلت عثمان ولا امالا اني على قتله التواطوء التوافق والملوك
الخالدة الماضية ومنه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اي مضى النبي البعيد
ومنه قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه ثم حصول العلم بالخبر المتواتر ضروري
لا استدلالي ابتداء وانتهاء فان العلم كما يحصل للمستدل كذلك يحصل لغير المستدل
كالصبيان غير العقلاء والبالغين الذين لا استدلال لهم في ترتيب المقدمات التي يتوصلهم
الى النتيجة الصادقة وقد مر ان قال هذا الخبر صدر من اشخاص يحيل العادة في امثاله على بعضهم
لا بتواطئهم انهم توافقوا على الكذب يجب ان يكون خبرهم صدقا وان يكون على ما اخبروا
به لان صدور الخبر بشيء واحد من غير مخالفة بين المخبرين لم يخل من احد امرين اما ان
كان المخبر به في الواقع كما اخبروا ومرد عامهم الى اتحاد كلمتهم او ليس المخبر به كما اخبروا
بل توافقوا قصدا على الكذب فلما انتفى التوافق على الكذب بسبب انهم لم يجتمعوا في
وقت واحد مكان الخبر المخبر به كذا قبل مائة سنة والمخبر الثاني اخبر ذلك الخبر
على وقوعه اخبر المخبر الاول بعد مائة سنة وكذلك المخبر الثالث اخبر ايضا على
وقوعه اخبر به فلان بعد زمان طويل يعني الاول ومرد ان المخبر به كما اخبروا ومرد
دعاهم الى اتحاد كلمتهم في الخبر فلذلك لم نشكك احد في وجود مكة والمدينة

وبغداد وان لم يروها كما لا يشكك فيما يراه بعينه ومن انكر حصول العلم بالخبر فهو سفيه
لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أبد ولا أبا. وقد اشبعنا بيانه في الكافي في
والثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجز موجب للعلم الاستدلالي فوجد الاستدلال
ما ذكره شيخنا رحمه الله في هذا وقال الجبائي يعلم ضرورة قضيتان مسلمتان عند العقلاء
وهما ان تصديق الكاذب قبيح وتكذيب الصادق ايضا قبيح ثم المعجز عبارة عن شيء يعجز
غير الله عن اظهاره ولا يقدر على الاتيان به في يد انسان غير الله فلما كان كذلك
وقد رأى الرسول عند دعوى النبوة وجعل ان يكون صادقا في ذلك اذ لو لم يكن
صادقا كان كاذبا لا محالة في اظهار المعجز في يده مع ذلك تصديق الكاذب وهو
سفه وظلم والباس للباطل بالحق والله تعالى منزه عنها لانه تعالى موصوف بالحكمة
والعدل واظهار الحق وتحقيق الباطل قال الله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل
ولو كره المجرمون فيلزم منه ضرورة صدق الرسول في دعواه النبوة ثم لما ثبت
صدقه في دعواه النبوة بهذا الطريق يلزم منه صدقه فيما اخبر في الاحكام الشر
لما ان المراد من بعثه للرسالة تبليغ ما انزل اليه من الايمان بالله واليوم الاخر
والاحكام الشرعية قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
والثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة اي العلم الثابت بخبر الرسول تشابه
العلم الثابت بالحواس الخمس والخبر المتواتر وقوله ان الضروري يثبت بدون
ما اكتسابه اي بعد مباشرة اسباب العلم في الحواس من فتح عينيه الى حالة المرئيات
واصغاء اذنه الى حالة المسموعات وغيرها على ما ذكرنا يحصل العلم الضروري
لمباشر تلك الاسباب على وجه لا يكون في قدرته عن نفسه بدون الاشتغال بتحصيل
شيء يوجب العلم فان قلت فعلى هذا لا يبقى الفرق بين العلم الضروري والعلم
الاستدلالي اذ في كل منهما لم يحصل العلم للعالم الا بعد مباشرة الاسباب
على ما ذكرت فكان كل منهما حينئذ اكتسابيا لما انا لا نعني بالاكتسابي سوى
مباشرة الاسباب فكيف يصح قوله بعد ذلك ان الضروري يثبت بدون الاشتغا

بالكتابة ولا يصح الفرق بينهما ايضا في حق حصول العلم بطريق الضروري لما ان حصو
العلم في كل منهما ثابت بطريق الضرورة بعد مباشرة الاسباب قلت لا بل
بقي بينهما فرق من حيث وقوع مباشرة الاسباب بحسب تعاون الكاسب وبحسب قصد
المباشر الى مباشرتها فان العلم الضروري الذي يحصل من الحواس الخمس والخبر
المتواتر قد يحصل بعد مباشرة الاسباب وان لم يكن المباشر منا في المباشرة
قاصدا بان صرفا او مثلا لموضع وسمع من متكلم كلاما من غير قصد منه سماع الكلا
بل قصده المرور بذلك الموضع وكذلك لو فتح عينيه لقصد رؤية شيء ورأى شيئا
آخر من غير قصد له في رؤيته وكذا في غيرها وهذا ظاهر في حق حصول العلم بالخبر
المتواتر فان العلم بوجود البلدان النائية والملوك الغائبة يحصل للانسان عند
سماعه من اشخاص مختلفة من غير قصد له في سماعه واما العلم الاستدلالي الذي
يحصل بترتيب المقدمات فلن يحصل منه الا عند القصد الى ترتيبها ليحصل النتيجة
الصادقة من بلك المقدمات كما نقول العالم متغير وكل متغير حادث فكان العالم
حادثا فلما حصل العلم الاول من غير قصد الى مباشرة الاسباب جعل كانه
حصل بدون مباشرة الاسباب بخلاف العلم الثاني فانه لما يحصل فيه الى النتيجة
الصادقة الا بعد ترتيب مقدمات قصدا الى الوصول الى بلك النتيجة على وجود
ذلك العلم بالاستدلال فعال والاستدلالي لا يشتمل الموجد الاستدلال
واما العقل فهو سبب للعلم ايضا قال الامام اللامشي رحمه الله في تعريف
العقل الصحيح انه جوهر يدرك به الغائبات بالوسايط والمحسوسات
بالمشاهدة ثم من انكر كون العقل من اسباب العلم وهم الملاحدة والروافض
والمشبهة متعلقون بكون قضاياه متناقضة فان من العقلاء من يقر بحدوث
العالم ومنهم من ينكره ومنهم من يقر بالرسول ومنهم من ينكره. فلو كانت قضيه
العقل صادقة لما تناقضت قضاياه. قلنا قضية العقل هي قضية النظر الصحيح
واحدة وهي صادقة وما عداها من قضية النظر الفاسد وهي كاذبة وكلامنا

في النظر الصحيح ولان العقل حجة من حجج الله تعالى فالتناقض عن حجج الله تعالى منفي
وانما وقع الاختلاف بين العقلاء لتقصيرهم في مراعاة شرائط النظر يعني بقولكم
ان قضاياه متناقضة فلا تكون سببا للعلم هذا نظر منكم بالعقل فكيف تنفون النظر
بالنظر فان قالوا نعارض الفاسد بالفاسد قلنا معارضة الفاسد بالفاسد
معارضة الشيء لمثله وانه محال ان يقال ان العقل ابطل فكيف يحكم بما كان مفيدا لشيء يكون
العقل من اسباب العلم وهو معنى قولنا فكان نافيا مثبتا وهذا لان من نفى كون
العقل من اسباب العلم انما نفيه بعقله لانه ليس له دليل سوى العقل لما ذكرنا
ان اسباب العلم منحصرة على الثلاثة وهي الحواس الخمس والخبر الصادق والعقل
فليس في الاولين دليل على ان العقل ليس سببا للعلم فكان نافيا مثبتا انما ينفيه بعقله
فقد ادى عقله الى هذا العلم الذي يدعيه ان العقل ليس من اسباب العلم فقد
اثبت كونه سببا للعلم في ضمن نفي كونه سببا للعلم فكان نافيا مثبتا ضرورة
ايضا ان العقل لو كان سببا للعلم لما خلا معرفة كونه سببا للعلم اما بالعقل
او بغيره ان علم بالعقل فلا يصح لان الكلام وقع فيه وهو عين النزاع فلا تكون هو
النزاع حجة لاحد الخصمين وان علم بغيره فلا يصح ايضا لان غير الحواس الخمس
والخبر الصادق وليس فيهما دليل على ان العقل سبب للعلم فلنا هذا معارض
بمثله حسبما يقال لهم هو لكم ان العقل ليس من اسباب العلم لما لا ان عرفتم ذلك بالعقل
او بغيره ان علم بالعقل فلا يصح لان الكلام وقع فيه فلا تكون موضع النزاع حجة
لاحد الخصمين على ما ذكرتم وان علم بغيره فلا يصح ايضا لان غير الحواس الخمس
والخبر الصادق ليس فيهما دليل على ان العقل ليس سببا للعلم بل في الخبر
الصادق دليل على ان العقل سبب للعلم لان صدق الخبر انما يعلم بالعقل لما تقرر
في وجه كون الخبر المتواتر وخبر الرسول المؤيد بالمعجز على انهما سببان
للعلم وذلك انما عرف بالعقل ولو ادعى منكر كون العقل سببا للعلم ما ادعاه
بالبداهة يقال له انا ارباب الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف فان قال انكم تعر

ضع

ذلك غير

ذلك غير انكم تعاندون لانفصال هذا ممن يستدل عليه الافرد تقول له انك تعرف
صحة قولي وفساد قول نفسك غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر فالى العند الضعف
عفو الله له والاولى في الاحتجاج في ان العقل سبب للعلم بان يقال لعلم يكن
العقل سببا للعلم اد ى ذلك القول الى القول بتعجيز الله تعالى عن الحاق شيء ما
على عباده وانه باطل وكل ما ادى الى الباطل فهو باطل فمن ضرورة هذا الجواب
ان يقال ان العقل سبب للعلم وهذا لان اول الواجبات على المكلف معرفة الله
تعالى بانه واجد قديم منزه عن سمات الحدث وهو خالق للعالم وذلك انما يعرف
بالنظر في حدوث العالم وعن هذا قلنا ان اهل الفترة هم الخلدون بالايمان بالله
تعالى لادراك عقلهم الى وجوب الايمان بالله تعالى عند النظر بعقلهم وعليه
دل قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شيء وهذا الذي دلت عليه من وجوب الايمان
بالله تعالى بعقله قبل ان يبلغه السمع وكذلك وجوب الايمان بالرسول وباجابة
الداعي لا يجب على احد تصديقه قبل اقامة المعجز لانه لو وجب لا تقف
النفوذ على النبي والمتنبي وبعد اقامة المعجز لم يجب على احد تصديقه ايضا
ما لم يعرف كونه معجزا وكونه معجزا انما يعرف بالعقل اذ بالعقل يميز بين السحر
والمعجز فعلم بهذا ان الحاق الله تعالى على عباده الواجبات قبل ورود السمع
وبعده انما يكون بالعقل فلم تكن بدا من ضرورة هذا ان يقال ان العقل سبب
للعلم الهذا بهذا اسم لاول ما كان الشيء فهو من اول النظر واول الكلام فاك
في الصحاح البداءة اول جري الفرس وتقول بدأه امر يبدأه بدءا
فجأه وبادهه فاجأه وقوله كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فان قلت
هذا الكلام في مخرجه فاسد فكيف يصح شبهه سبب بهذا العقل وهذا انا
لو نظرنا الى اسم الكل وهو اسم لجملة مركبة من اجزاء مجموعة وجب ان يكون

الجزء داخلا في الكل والا لما كون موصوفا بالاسم المكان بل هو حينيذ كان كثير
الاجزاء لا الكل ولو نظرنا الى قوله اعظم من جزءه وجب ان لا يكون الجزء داخلا
في اسم الكل بل مغايرا له لان افعل التفضيل يقتضي ذلك كما تقول زيد افضل
من عمرو فيلزم من هذا ان يكون داخلا في الكل وغير داخل فيه وهو محال
قلت قالوا حق قيد ان يقال ان كل شئ اعظم من جزءه على تقدير ان لا يخرج
الكل من الكلية بان تقدر الكل مثلا عشرة اجزاء والجزء منها واحد فلا يكون
ان عشرة اجزاء اعظم من جزء واحد من تلك الاجزاء والدليل على ان المراد منه
هذا الذي ذكرته ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام من التنصيص فيقوله
فان للعلم بان كل شئ اعظم من جزءه وان جزءه اصغر من كله ضروري فان زيدا
بكليته اعظم من يده وجدانا اذ في كله يد والزيادة ويده اصغر من كله الا ترى
انه كيف جعل اليد والزيادة عليها عبارة عن الكل والجزء المنفرد وان عظم
جثته كان هو اصغر من الكل الذي فيه هذا الجزء فكان هذا جوابا عما يورد دون
على هذا الكلام سؤالا فاسدا كما شيا على الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام
بقولهم لا يلزم ان يكون الكل اعظم من جزءه لانه لجهل ان الخلو الله تعالى بدا نشا
مثلا اعظم من كله قلنا هذا السؤال فاسد في اصله لما ذكرنا ان هذا السؤال
انما نشا بسبب الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا ان جزءه وان
عظم جثته فهو داخل في كله ولا شك ان كله مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره
فكان كله الذي هو مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره اعظم من جزءه هذا تحقيقا
لا محالة والله الموفق وما تمسك به الاستدلال فهو اكتسابي كما تقول العالم
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فان من دفع ذلك دفع بالاستدلال
العقلي اي من دفع كون العقل حجة انما يدفع ذلك بعقله لما ذكرنا انه لا دليل
في الحواس الخمس والخبر الصادق على ان العقل ليس بسبب للعلم انما كان معرفهم
ذلك عندهم بعقلهم يعلم بهذا ان العقل كان سببا للعلم حتى ادى عقلهم وبطريهم

الى هذا

الى هذا العلم فكان سببا للعلم لانا لا نبغي بكونه سببا للعلم سوى هذا واشار في
الجواب الى السؤال والجواب الى هذا الطريق فقال فان قيل ثم عرفهم
صحة النظر واضافته الى العلم انا لضرورة عرفهم او بالنظر ان قلتم بالضرورة
فقد كابرتم وان قلتم بالنظر فيقال لكم ثم عرفهم صحة هذا النظر الثاني ان قلتم
بنظر آخر يتسلسل الى غير النهاية قلنا نحن عرفنا صحة كل النظر بصحة
بعض النظر وعرفنا صحة هذا البعض بكونه مفضيا الى العلم وعرفنا كونه
مفضيا الى العلم عند الاستعمال الا ترى انا لما رتبنا المقدمتين الصحيحتين
طلبت نتيجة صار قد منهما في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
فترتيب ما تين المقدمتين نظر منا وموادنا الى العلم وموجدون العالم وهو النتيجة
الصادقة وعلمنا ان نظرا ما صار سببا للعلم فيجب ان يكون كل نظر سببا للعلم
لعدم الفرق بينهما في كونه نظرا فالاستدلال بصحة البعض على صحة الكل مستقيم
عند عدم التفاوت بينهما فان صفة الاجزاء كما هي ثابتة لبعض النار كذلك
ثابتة لكل النار فانا لما علمنا جزء من النار بانه محرق بالمشاهدة استدللنا
على النار في بغداد وغيره ايضا محرقة وهذا لانا اذا قلنا عرفنا صحة كل
نظر بصحة نظر واحد ليس فيه تناقض واما على قولكم عرفنا فساد كل نظر
بصحة نظر واحد ففيه تناقض مثال ما قلنا قول القائل كل كلامي صدق
فهذا الكلام يدل على كون كل كلامه صدقا وعلى كون نفس هذا الخبر صدقا ايضا
من غير تناقض لان هذا ايضا من كلامه فكان صدقا ومثال ما قلتم قول القائل
كل كلامي كذب لا شك ان كل كلامه كذبا الا تصدق هذا الكلام وفيه تناقض لانه
يلزم ان يكون صادقا وكاذبا في هذا الكلام لانا لو نظرنا الى قوله كل كلامي كذب
وجب ان يكون هو في كلامه هذا ايضا كاذبا لان هذا من كلامه ايضا ولو نظرنا
الى ان هذا اخبار صدر عن رجل بالغ عاقل وجب ان يكون صدقا لان الاصل
في مثل هذا الاخبار الصدق يلزم ان يكون متناقضا لانه اخبار عن كل كلامه

كذب وهذا من كلامه وهو صدق فلزم التناقض وحصل من هذا ان الاخبار بالشئ
اذا كان صدقا في نفسه يستلزم ترتب الحكم على الكلي من غير تناقض وان الاخبار
بالشئ اذا كان كذبا في نفسه لا يستلزم ترتب الحكم على الكلي الا بالتناقض
مثال الاول ان قائلا لو قال كل قول محدث عرض كان هذا القول اخبارا
بان هذا القول ايضا بنفسه عرض لان هذا القول ايضا قول المحدث
فكان عرضا وكذا لو قال كل عرض منعدم الى المحال وقال كل عرض مستحيل
البقا كان هذا القول ايضا منعدما الى المحال ومستحيل البقا لانه عرض
ومثال الثاني ما لو قال قايل كل نظر ليس بسبب للعلم فان صدق هذا الاخبار
لا يظهر الا عند التناقض لان هذا الحكم نظر منه فقد ادى نظره الى
هذا العلم وهو ان كل نظر ليس بسبب للعلم فقد تناقض في قوله فيلزم منه
ما ذكر في الكتاب بقوله فان من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي
فكان ذا فيه مشتبا له وقوله ولان من سلك طريق النظر الى العرف دليل
على ان النظر سبب للعلم مع تضمن الجواب بقول من انكر كون النظر سببا
للعلم سببا في قضايا ان العلم النظري متناقضة لما ان من العقلاء من
يثبت الصانع ومنهم من ينفيه ومنهم من يقر بالرسول ومنهم من ينكره
فلو كان النظر سببا للعلم لما تناقضت قضايا هؤلاء الاشخاص
في كونها سببا للعلم فاجاب عنه بهذا وقال انما وقع من وقع في التناقض
في قضايا النظر لترك رعاية شرائط النظر فان من شرائط النظر كما ذكرنا
العقل ومنها ان لا يخلط بنتيجة الطبع بنتيجة العقل ومنها ان يكون
في النظر مقدمة اولية اي ضروري كعدم شؤون الشئ بالامر المثبت له ومنها
ان لا يكون له علم بالشئ الذي تكفر لاجله لانه لو كان العلم حاصلا له
قبل هذا لكان في نظره هذا تحصيل الحاصل وهو لا يصح ومنها ان لا يقطع
قاطع نظره عن تمامه فاذا فقد بعض هذه الشرائط فسد النظر ولا تقضي

الى العلم

الى العلم مثلا ان الدهري فزع الى طبعه ووجدنا فواعي الآلام تقضي بتحيها
ثم فزع الى عقله فقضى عقله بان العالم لو كان له صانع لا بد ان يكون حكيما
ثم قال ان الحكيم لا يفعل القبيح فاقضى هذا النظر به الى انكار الصانع
وكذا الشقي فزع الى طبعه فوجدنا فواعي الآلام تقضي بتحيها ثم فزع
الى عقله تقضى عقله بان العالم لا بد له من صانع ثم فزع الى عقله
يقضي عقله بان الصانع لا بد ان يكون حكيما ثم فزع الى عقله تقضى عقله
بان الحكيم لا يفعل القبيح فاقضى هذا النظر به الى ان للعالم صانعين
احدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشر وانما فسد نظرهم هذا الا تقاطع
بقاطع وهو الفزع الى الطبع في بعض المقدمات دون العقل ولو اعتمدوا
على العقل في كل المقدمات حتى عرفوا ان خلق الآلام حسن وحكمة لما
تعلق بها من العاقبة الحميدة لخلق الملاذ لما وقعوا في هذا الضلال
الى هذا اشار في الكتاب ولذلك لا نقول كل نظر سبب للعلم مطلقا
بل يقول النظر الخالي عن الآفات موجب للعلم كما ان الحس الخالي عن الآفات
موجب للعلم فان الانسان مع الملائكة حمسة يقينا وان اصغر هذا الى
نوع نظر وكذلك سائر الاعداد اذا اجتمعت يعرف حاصل المجموع قطعا
وان كان لا يعرف ذلك الا بنظر بالغ الا ترى انا اذا عرفنا ان زيدا وعمرا
وخالدا معا في ساعة واحدة ثم علمنا قطعا ان احدهما ابن عشرين سنة
لزم من مباشرة المقدمتين نتيجة صادقة قطعا وهي ان الآخر ابن عشرين
سنة ايضا ويكون هذا علما ضروريا قطعيا ملحقا بالمحسوس الى هذا
اشار في المصداق وقوله افضى به الى العلم اي افضى النظر بهذا
السالك الى العلم فكان العلم المسمى في افضى راجعا الى النظر
والباء في به الى من في قوله وان من سلك والدليل على صحة هذا
التاويل بهذا التعليل ما ذكره المصنف رحمه الله بهذا الطريق

فى التبصر بقوله ثم بعد عرفنا ، يكون مفضيا الى العلم اذ سلكناه فافضى بنا
اليه كما سلكتم انتم ما افضى بكم الى العلم فى اكثر امور دنيا كم وافضى لكم بزعمكم
الى العلم باند ليس شابت الا ترى ان المصنف رحمه الله كيف ادخل الباء الثالث
حرف الجر فى الضمير الراجع الى السالكين وكذا فى مسلكنا وهذا يعرف فساد
قول من يرجع الضمير به الى النظر او الى البيان ما هو المأخوذ من بيان المجمل
والله الموفق **فصل** فى اثبات حدوث العالم لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده
ما هو المقصود من ذلك الاسباب وهو علم حدوث العالم اذ علم حدوث العالم
هو اصل جميع العلوم الاسلامية وقولنا بالحجج الاجماعية اما قولنا هو اصل
جميع العلوم الاسلامية فان اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه
بصفات الكمال واثبات الرسالة واحكام شرع ذى الجلال انما تستقيم اذا ثبت
حدوث العالم بالدليل على ما ذكرنا فى صدر الوامى بان جميع العلوم الاسلامية
ناصولها وفروعها يحتاج الى اثبات حدوث العالم بالنظر الكلامى واما قولنا
هو قولنا بالحجج الاجماعية فهو ان ابطال قول المنكرين للصانع وقول الثنوية
والمجوس وقول اهل الطبايع وغيرهم من اهل البدع والضلالة واتباع
البغى واشياع الجهالة انما تمكنا بالدليل اذا اقمنا الدليل على حدوث
العالم فكان اثبات حدوث العالم اصل كل اصول العلوم الدينية وقانون
كل حجج اليقينية فوجب على كل مستدل من المسلمين ليحصنا دينه ويقينه واستحكاما
تمكينه ان يعود ابتداء كل معلوم فى الاسلام بالايقان وقاعدة كل محكوم فى
الايمان لما ان جميع العلوم الاسلامية بعلمه منوط وبنيل السعادات الابدية
بحصنه منوط فاقول وبالله التوفيق العالم اسم لما سوى الله تعالى يسمى عالما
لان الله تعالى يعلم به كما يسمى الخاتم خاتما لانه يختم به وذكر المصنف رحمه الله
حد كل اسم من الجوهر والجسم والعرض والقديم والمحدث فى شتى الفصل
وانا علمنا البحث فيما وراء ما ذكره من الذى يحتاج الله فى تقرير اثبات حدوث

العالم

العالم وفى اظهار فوايد ما كان من لفظ الكتاب فيحتاج فى اثبات حدوث
العالم الى خمسة فصول الاول فى تعريف هذه الاسامى الخمسة التى ذكرنا
من الجوهر وغيره والثانى فى اثبات ان الاعراض وجودا غير الاعيان والثالث
فى اثبات حدوثها والرابع فى اثبات ان الجواهر والاجسام لم تخل عنها و
لم تسبقها والخامس فى اثبات انها لا تخلو من الحوادث ولم تسبقها فهو حادث
مثلها قوله ان العالم بجميع اجزايه محدث وقوله ثم هو عطف الكل على الجملة
السابقة على هذا الفصل وهى اثبات الحقايق واثبات اسباب العلم لا على
الفصل الذى اتصل به بدليل انه لم يذكر حرف العطف فى الفصل الاول
وهو فصل اثبات الحقايق لعدم المعطوف عليه فيما قبله وكذا لم يذكر فيما
اظن لكن ما ذكر قبل الفصل مناسبا للفصل الثانى كما فى فصل اثبات وجود
الله تعالى والدليل القاطع فى هذا على ما ادعيته قوله فى فصل استحالة
وصف الله تعالى بالصوت وكذا يستحيل وصف الصانع القديم بالصوت
فلا يخلو احد ان يقول ان هذا معطوف على ما يليه من قوله فصل فى استحالة
وصف الله تعالى بالصوت لانه حينيذ يلزم عطف الشى على نفسه من
غير افادة لمعنى كما ذكر بعد هذا فى الفصول الاخر بقوله فصل فى ان
العالم لم يحدث ثم لما ثبت ان العالم محدث الى آخره وكذا فى غيره
وقيد بقوله بجميع اجزايه بعد تناول اسم العالم لجميع اجزايه احترازا
عن قول قوم يسمون المعتزلة فانهم زعموا ان العالم قديم الطينة والصنع
وقال بعضهم العالم قديم الطينة حديث الصنع والمراد من الطينة
المادة التى هى غير متصفة بالاعراض فى اصلها ثم حدث الاعراض
ثم حدث العالم منها قلنا لما قبلت الاعراض صارت محل الحوادث
وهو دليل حدوث تلك الطينة ايضا واحترازا عن قول اصحاب الهيو
من الفلاسفة فانهم يقولون العالم محدث ولكنه من اصل قديم يسمى

عندهم للهيولى يعنون بذلك الهيئة الاولى قلنا لما تغير عن الهيئة الاولى دل على
ان ملك الهيئة لما كان قديما اذ القديم لا يقبل العدم واحترازا عن قول المعتزلة
ايضا فان عندهم شيئية العالم لا تعلق لها بقدرة احد فانها ثابتة لا يفعل
احد فكانت قدرته على ما يجئ بيانه في آخر مسئلة خلق افعال العباد ان شاء الله تعالى
اذ هو في القسم الاولى قيد بقوله في القسم الاولى احترازا عن القسم الثانية
قال الانواع فيها على بلله وهي الجوهر والجسم والعرض واشار اليه بقوله وهو
اما متركب وهو الجسم واما غير متركب وهو الجزء الذي لا يتجزى واما في القسم الاولى
اي في اول ما تقسم العالم عقلا فانها تنقسم على نوعين لانه اما ان كان له قيام
بذاته وهو العين او لا يكون قيام بذاته وهو العرض قال فصل هذا القسم ايضا داخل
تحت قسم اخر في تلك القسمة قبل هذه القسمة بان يقال الموجود اما ان يكون واجب
الوجود او ممكن الوجود ثم الذي هو ممكن الوجود على نوعين اعيان واعراض
فلا يكون حينئذ ما ذكره اول الاقسام قلنا هذا السؤال انما نشأ من الغفلة عن النظر
في لفظ الكتاب لانه ذكر في الكتاب بعد ذكر العالم بقوله اذ هو في القسمة الاولى
وقوله هو راجع الى العالم اي العالم في القسمة الاولى ينقسم الى قسمين فكانت القسمة في
الممكن وهو العالم لا في واجب الوجود وهو دال الله تعالى لما ان العالم هو ما سوى
الله تعالى وكلامنا فيه واول الاقسام في حق العالم ما ذكر في الكتاب بقوله اذ هو في
القسمة الاولى فلا يرد ذلك السؤال اصلا ثم عامة المتكلمين اختاروا القسمة الثانية
فقالوا ان العالم على اقسام بلله جواهر واجسام واعراض والشيخ الامام ابو منصور
رحمه الله لم يرض بهذه القسمة لما فيه من عيب التداخل قال الاجسام هي جواهر لانها
متركبة منها فاختار القسمة الاولى وقال العالم قسمان اعيان واعراض ثم الاعيان
على نوعين متركب وغير متركب وكان شيخي رحمه الله يقول في هذا الموضع مذاكرة قاله
عامة العلماء بان الكلام على اربعة اقسام خبر واستخبار وامر ونهي بل المختار فيه
ان يقال الكلام على بلله اقسام خبر واستخبار وطلب ثم الطلب ان كان في الوجود

تمت الامر

فهو امر وان كان في العدم فهو نهي الى في القسمة الاولى من عيب التداخل وقوله
وهي بالاعيان الى قيام بذاته قال المصنف رحمه الله ونعني بقولنا ما يقوم
بنفسه انه يصح وجوده من غير محل يقوم به لما سبق لنا ومذهب الاشعري ان القائم
بنفسه ما يستغني في وجوده عن غيره ولهذا انكر كون الجواهر قائمة بنفسها وقال
لا قيام بالنفس الا لله تعالى واذا كان مراده من هذه اللفظة ما ذكرنا فلا معنى
لانكاره لان كل جوهر متحرك كان او غير متحرك يصح وجوده في غير محل يقوم به
ولهذا قام جميع العالم لا في محل ثم المعنى من القيام بالذات مما هو متصور
السامع حتى جمع وجود العين من غير ان تقع في قلبه محال ذلك العين ومن الذي
لقيام لغيره ذاته هو عدم تصور وجود ذلك الشيء في قلب السامع من غير تصور
محال ذلك الشيء الا ترى انه لو قال لك محال رأيت حجرا تقع في قلبك انه رأى
شيئا ارضيا له صلابة حصلت له من غير صنع العباد ولا تقع في قلبك محال
بان كان هو في الاعلى او في الاسفل او رآه حتى يستحيل من الاعلى الى الاسفل واما اذا
قال رأيت البياض والسواد او الحركة او السكون تقع في قلبك محال هذه الاشياء
من الاعيان حتى يسمعت هذه الاشياء لما انه لا تصور لوجود البياض بدون الابيض
ولا للسواد بدون الاسود ولا للحركة بدون المتحرك ولا للسكون بدون الساكن
واما الذي يرى من الاعيان في مجانها فتلك المجانة لها من القرائن لا تقاقيد
لا من القرائن للان نفس كل العالم موجود لا في محل لانه لو كان له محل وذلك
المحل لا يخلو اما ان كان ذات الله او غيره وكل ذلك باطل لانه لو كان ذات الله
كان ذاته محل الحوادث وذلك باطل لما يجئ ولو كان غيره كان هو عالما ايضا
لما ان ما سوى الله تعالى عالم والكلام في كل العالم فكان هو داخلا في كل العالم
فلا يكون الشيء الواحد محلا لنفسه ولانا لو قلنا كذلك ادى الى التسلسل وما ادى
وجوده الى التسلسل فهو لا يوجد والعالم موجود فما ادى عدم العالم بهذا الدليل
تتوقف وجوده الى شيء يوجب التسلسل فحصل من هذا المجموع ان العين يستغنا

انه عين لا تتقرر وجوده الى المحل وقد [1] وهو الجزء الذى لا يتجزى وهو الجوهر
وخالفنا فى ذلك بعض المعتزلة وجمع الفلاسفة وكثير من الاوايل والحساب
فانهم انكروا وجود الجزء الذى لا يتجزى وقالوا ما من جزء الا وتصور تجزيئه
فعلا او عقلا الى ما لا نهاية له وهذا فاسد فانه يشعر ان لا يكون الجزء الذى
اصغر من الجبل ولا الجبل اكبر من الجزء الذى اذا جزء كل منهما لا يتناهى وهالا
تناهى كيف يكون اصغر مما لا تناهى او اكبر منه كذا فى الكفاية فان قلت
الاشتراك فى الاوصاف السلبية لا يوجب الاشتراك فى وصف آخر سوى ما
كما يقول الحجر ليس بعرض وكذلك الشجر ليس بعرض لم يلزم من ذلك ان يكون الحجر
شجرا او على العكس وان اشتركا فى وصف خاص لهما وكذلك يقول صفات
الله تعالى ليست بعرض والعين ليس بعرض لم يلزم منه ان تكون صفة الله عينا
او ان تكون العين صفة الله تعالى او ان اشتركا فى وصف خاص لهما قلت [2]
ليس هذا نظير ذلك لان هناك شيئا آخر سوى الاشتراك فى الاوصاف السلبية
فبذلك الشيء يختلفان والاشتراك فى الاوصاف الاخر فان الحجر لم يسم
حجرا باعتبار انه غير العرض ولا باعتبار انه عين بل باعتبار انه عين
مخصوص بوصف خاص وهو ما ذكرناه فسمى الواضع حجرا ليقع به الامتياز
بذلك الاسم وكذلك صفات الله تعالى والعين وانما عظم الجبل عن الجزء لم
يكن الا ان الاجزاء المجتمعة فى الجبل اكثر من الاجزاء المجتمعة فى الجزء
فالاكثر والاقل انما نظهر عند التناهى واما اذا لم يتناه لا يعلم الاكثر
ولا الاقل فان قيل معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لما ان ذاته معلوم م
وليس بمقدور له وان كان لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته قلنا بهذا اجواز
كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا [3] لا كذلك فان الذى وجد من معلومات ما
الله ومقدوراته محصور ومعلوماته اكثر فاما ما لم يوجد من معلوماته (اى حادث) و
مقدوراته فلا نهاية لها فلا تفاوت فيهما ان احدهما اكثر من الاخرى كذا فى

البيضاوى

فى التصفح وهذا لانا نقول والكثرة صفتان وجودتان فكان تصاف المتعلق
بهما محالا والذى اثبتناه فيه التزايد والكثرة من الجمل والخرد لة فانهما موجودا
فكانا محصورين متناهيين اذ ما لا تناهى فيه لا تثبت فيه الكثرة والقلة ثم
يقول الاجماع فى اجزاء الجسم ثبت لانا نعلم بالضرورة ان لو قال الله تعالى
لا يتصور افتراقه مع قيام الدليل الموجب للاجماع وان قال لا يخلق الله تعالى
الاجتماع فيه قلنا [1] هذا لا يقدر الله تعالى على ان يخلق بدل الاجتماع الافتراق
ام لا فان قلت لا يقدر فقد وصفته بالعجز وان قلت يقدر ثبت الجزء الذى
لا يتجزى والذى يخايل عندهم ان المخلص من هذا الالزام ان يقولوا ان
ما لا يتصور وجوده فاستقرار القدرة عنده لا يوجب ثبوت العجز بل كان ذلك
لثبوت المحل ولا يوصف بالقدرة عليه لكونه مستحيلا كالجمع بين الحركة و
السكون وخلو الافتراق فى جميع اجزاء الجسم من هذا القبيل فيقول كيف
يقول ان الافتراق فى الجزء الذى تنازعنا فيه جائز عندى لم يحال ان قلت
جايز فلا بد من ان يصف الله تعالى بالقدرة عليه والا بلغم العجز وان قلت
محال صح ما ادعيناه انه الجزء الذى لا يتجزى اذ لا نعنى بقولنا لا يتجزأ
الا ان يستحيل تجزيئه فان قيل [2] اذا وضع جوهر من جواهر من كان الوجه
الذى يلاقى اليمين غير الوجه الذى يلاقى اليسار فيكون الجوهر المتوسط منقسما
بينهما باليمين واليسار وان صغر ذلك الجوهر فيتجزى قلنا ذلك الوجهان عرضا
قايما به لا يتجزيه ذلك الجوهر فان اجتماع مدبر الوجهين هناك بالنسبة الى
ذينك الجوهرين المكتنفين من يمينه ويساره واجتماع الاعراض المتغايرة فى
الجوهر الفرد جايز بان كون مثلا ابيض سكنا باردا كما فى اجزاء الثلج فان
قيل [3] اين نظير قايل الخلاف قلنا فى وصف الله تعالى بالقدرة على خلق الجوهر
الفرد الذى لا يتجزى وعدم وصفه بها عند الخصم لا يوصف بها لكونها محالا
عنده وعندنا يوصف بها لاحكامها عندنا وقيل نظير قايل الخلاف فيما اذا

ك

ن

وقعت النجاسة في الحوض الكثير يحس الحوض عند الحنفية وان قلت النجاسة كما لا ينافي تحريمها كما مر في كل
وطرات الماء نجاسة فينجس وعند نا لا ينجس هكذا ذكر الامام المحقق الحسن بن الامام احمد الدين رحمه الله قال العبد الضعيف
عفا الله عنه اقول الاولى في هذا ان يقال ان القول بعدم تحريمه يؤدي الى القول بقدم العالم وهذا الان لما قام عندنا
العالم مسبوق بالعدم الحادث وصفي العدم وهو عدم الاستمرار كما ان العالم مشارك العدم في حق الابتداء عند الخصم لما ان
العالم في حق سبقه غير داخل في قوله احد وذكر المصنف رحمه الله في آخر افعال العباد من الكتاب بقوله ومن تعولون
عن بقوله الخصوم في المنازع فمع القول بما يؤدي فيه الى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع وكان هذا من المحتوم
مبدأ الى القول بقدم العالم في الابتداء والاستمرار فان قلت ان القول بعدم تناهي التي لا يتجزأ مستلزم لكل
العدم في احد وصفيه وهو عدم التناهي الا ترى ان المسلمين كلهم مطبقون على عدم تناهي اهل الجنة واهل
النار وعدم تناهي نعيمهم ولم يقل احد ان اهل الجنة واهل النار مشاركون العدم في وصف عدم التناهي قلت
الفرق بينهما ظاهر لان بقاء اهل الجنة واهل النار ليس امرا ذاتيا لهما بل انما هو على ذلك الوصف بمشيئة
الله تعالى واما عدم التناهي فهو في تحريمه عند الخصم باعتبار ذات الجوهر والمعنى آخر ملزم منه مشاركة العدم في وصف
عدم التناهي بداهة واستحالة وكان من حق العدم ان لا يشبه شيئا من العالم واما بدليل
قوله تعالى ليس كمثله شيء حيث اوقع الكاف في موضع النفي وكان هو نفيا للجمع للتناهيات فان قلت فقد ذكرت
اولا ان الاشتراك في الامور السلبية من الشيئين لا يوجب الاشتراك بينهما على العموم فيما كان عدم التناهي فيه
وقع النزاع فلا يوجب الشركة في صفة الله تعالى قلت سلمنا ان الاشتراك في الصفات الخاصة لله تعالى لا يوجب
الشركة فيها على العموم وان كان هو في الامور السلبية الا ترى انك لو قدرت شيئا فيما سوى الله تعالى انه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض كنت قائلا انه مشترك لله تعالى في الصفة الخاصة ثم ههنا لما لم نعن بالجوهر الذي لا يتجزأ
في الآخر ولم يحل في سبقه في الاول على زعمهم كان هو مشتركا لله تعالى في الصفة الخاصة له في الاول والآخر فكان مشتركا
له في الالوهية لاستحالة الا ترى ان المصنف كيف جعل عدم العالم في قوله ان سبقه غير مجاوزة لاحد وان
كان غير المخلوقة امرا سلبيا يحاذي قولك انه ليس بعرض فانه ليس بصفة خاصة لله تعالى وان كانت الاعيان كلها ليست باعراض
فلم يكن له بهذا ذلك شركة في صفة الله تعالى قوله في عرف اهل الكلام انما قيد به لان الجوهر في اللغة عبارة
عن الاصل حتى يقال لمن استعار بالاحسان من اناء الشرف فلان يجري في الاحسان على شاكلة جوهر الشريف
اي اصله وعنى بالاعراض ما لا قيام له بذاته اي لا وجود له بذاته اراد بالعالم الوجود العام الذي هو ضد

العدم

العدم لان ذلك العالم وصف زائد على نفس الماهية ولا يوصف العرض بذلك لانه حينئذ يلزم قيام الصفة بالصفة
بل لوصف موصوفا بالوصف الذاتية فيقال العرض مستحيل البقاء العرض باسرع زمان العرض هو الذي كان وجوده
بالجوهر هكذا كان يقيد شيخي رحمه الله قوله وحدث في الاجسام والجواهر وهذا يقع الاحتراز عن
صفات الله تعالى لان صفات الله تعالى ايضا تنافي القيام له بذاته ويكون هذا ايضا احترازا عن العرض الذي يرد على
قول من اكتفى بحد العرض بالوصف الاول لصفات الله تعالى يحاب عنه بهذا ويقال العرض هو الذي لا قيام له بذاته
وحدث في الاجسام والجواهر بخلاف صفات الله تعالى فانه تعالى قائم لها بذاتها بل قيامها بذات الله تعالى والله تعالى
منزه عن الجسمية والجوهرية وقال بعضهم الحد الصحيح في العرض ان يقال هو اسم للصفات الثابتة في المحدثات
الزائدة على الذوات لما ان ذكر العالم في حده واراده الوجود نوع مجاز فلا يجوز استعمال الالفاظ المجازية
في التعريفات فنا ان لفظ المجاز لما كان قاسيا استعماله من الناس كان هو احق باستعماله في مقام التعريف
اذ هو المقصود من التعريف شرعا حصول المعرفة للسامع بالذي عرفه وهو في استعماله اللفظ المستعمل فيه سواء
كان ذلك اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى ان الامام الاسمي رحمه الله ذكر في حد الكلام وقال والصحيح ان الكلام
معنى قائم بالمتكلم ثابت في السكوت والاذن لم يرده احد وان ذكر العالم مسلم للوجود الاجمالي في هذا الذي
ذكره من الحد والحدات لانه مستدرك بالجمع حيث قال العرض اسم للصفات الثابتة وكان من حقه ان يقول
الاعراض ثم قال الثابتة في المحدثات فابطلها سائر الاعيان والاعراض فلو كان يثبتها في الاعراض
يلزم ان يعم العرض بالعرض وهو باطل وكذلك قوله الزائدة على الذوات لا يصح لان الذوات كما يطلق على ذوات
الاعيان كذلك يطلق على ذوات الاعراض ثم ان كان الشيء زائدا على نفسه اذا اريد بالذوات الاعراض والا فهي
معها وذكر ايضا لا يصح صحيح على العاقل ان يجتنب عن الاعتراض على ما قاله السلف الصالحون والعلماء الناصحون
حذرا مما اذا كان العاقل مسئولا المصنف رحمه الله فان المصنف يعلم كيفية وقوع محاذرته في انواع العلوم الدينية
وتغلغله في دقائق الكلمات اليقينية والوام المخصوم بدلائل ستقيم جيادي في الحساد ويجح تخصمهم صرعى
في الدماد كالوان سل السامر والتواد والجزم والصحة والاكوان سل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والطعوم من الحلاوة والمرارة والعفوصة والملوحة والروائح من الرائحة الطيبة كريح المسك والرائحة الخبيثة كريح
النجاسة والرائحة الممتزجة من المدركة وعن المدركة من البطاطخ وغيرها ودليل حدوث الاعراض ثم شرع
في بيان الفصل الثاني الذي ذكرنا من الفصول الخمسة اذ بحدوثها حدوث الاجسام اثبات حدث العالم وخالقنا

في ذلك الدرجة والنوع ونحن الحركة وهو اول ما ظهر انكروا ان يكون للاعراض معان ذوات
الجوهر بل هي عند الجوهر عندهم **وقوله** ان الحي هو ما يكون ساكنا ثم متحركا فالمراد بالجوهر هنا
الجسم ليكون ذلك متفقا عليها لما ان عند اوائل المحققة ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية
على ما بين في فصل اثبات الرؤية لله تعالى وحاصل هذا ان المصنف رحمه الله يثبت هنا ان الاعراض معان
وراء الاعيان بقوله انا نرى الجوهر ساكنا ثم يتحرك والجوهر من حيث الجوهرية في الحالين شيء واحد
لم يتغير في جوهريته الحيثية الى جوهر آخر او لم يتغير من الوجود الى العدم فلو كان سكونه يطمئن راجع
الى ذاته اذ لو كان الموجب لوجود ذلك السكون وجود ذلك الجوهر لما انعدم السكون عند وجود الحركة
لان العلة الموجبة للسكون وهي وجود ذلك الجوهر دائم فيستحيل ان يتخلف الموجب عن موجبه
يعلم انه لم يكن معدما له وكذا على العكس ان يكون الجوهر متحركا ثم يسكن بعد لو كان الموجب للحركة ذات ذلك
الجوهر لما انعدمت الحركة عند وجود السكون لان العلة الموجبة للحركة وهي وجود ذلك الجوهر قائم هذا على
طريق الايراد واما على طريق الاحتجاج فيلزم اجتماع الضدين في محل واحد وهي الحالات كلها وهذا
يعلم ان السكون والحركة معنيان وراء ذات الجوهر **وقوله** ولما اختص كل صفة بحال على حدة يعني
لو لم يكن السكون والحركة معنيين وراء ذات الجوهر لكان الموجب لكليهما ذات الجوهر لما وجب امتناعهما
في الوجود بالاختصاص بحال على حدة لان الموجب لوجود كليهما معا موجود وهو ذات الجوهر وهذا هو الذي
ذكره في الكتاب في بيان ان الاعراض وجودا وراء الاجسام وقد ذكرنا غير هذا الكلام دلالة انها معان وراء الذات
فقيل انا نرى بياضا مستمرا اسود ثم رأينا بياضا ابيض لم يشك احد ان تبدل هذا التغير عن ذلك التغير وكذا تغير اللون
عن ذلك اللون ما يباين الحاصل من السواد والبياض مع اتحاد الشيء الحالي فدل على ان اللون غير الشيء وقد
ذكرنا هذا طريق الترديد بقول سواد هذا الشيء في الحالة الاولى اما ان يكون ذاته او لمعنى ان كانت ذاته
يستحيل زوال السواد مع بقاء ذاته الموجب للسواد فيما كان اسود لمعنى وراء الذات وهو السواد واما بدل
السواد بالبياض والذات الحالي فدل ان اللون وهو غير الشيء وهو المطلوب ثم يرجع الى الفصل الثالث
فقال ثم الاعراض كلها حادثة عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة لانه صار موصوفا بها وان لم يكن موجودا
وانما ابتداء وجوده بالحس والمشاهدة فحكمنا بحدوثه وحدوث اضدادها المتعاقبة عنده حدوثا بالدليل اي

وعرف حدوث اضدادها بالدليل وهو قولها الانعدام بان العدم سابق ثم اتصاف محله حدوث
الاعراض المتعاقبة الى الدليل الذي هو قولها الانعدام دون الحس والمشاهدة كاتصاف محله حدوث بعض الاعراض
التي وجدت بعد ان لم تكن الى الحس والمشاهدة سواء ان تلك الاعراض وجدت بعد ان لم تكن والموجود مرئي مسموع
فصح اضافة معرفة حدوثها الى الحس والمشاهدة وهذه الاعراض انعدمت عند حدوث اضدادها والمعدوم غير
مرئي فلم يصح اضافة معرفة حدوثها الى الحس والمشاهدة فلذلك لم يصف معرفة حدوثها الا بعد
بيان ظن ان الجوهر اذا كان ساكنا ثم تحرك كان معرفة حدوث الحركة بالحس والمشاهدة لانها لم تكن وكان لوجودها
ابتداء والحادث هو الذي كان لوجوده ابتداء ثم علمنا حدوث السكون بالدليل وهو قوله لان العدم لم كان معدوما
فانعدام والعدم لا يعدم فلما انعدم علمنا انه لم يكن قديما **فان قيل** هذا انما يستقيم ان لو لم يعلم عدم السكون
وحدوث الحركة وهذا ممنوع **قلنا** لو لم يعلم السكون وعدم وجود الحركة كان الجسم ساكنا متحركا وكل واحد
لو كانت الحركة موجودة بل هذا كان الجسم ساكنا متحركا وهو محال لانه يلزم اجتماع السكون والحركة في محل واحد
وهو محال **فان قيل** لم تنكرون قول من يقول ان السكون لم يعدم بل انتقل الى محل آخر وان الحركة لم تحدث
بل انتقلت الى هذا الجسم من محل آخر **قلنا** هذا محال لانه انتقال من محل لا الى محل كون حركة او يلزم ان يوصف
الحركة بالحركة وهو محال وكذا قيام الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون الى محل لان
آخر مع ان هذا لا يفعكم مع اصحابنا لانكم اقررتم بحدوث بعض الاعراض من الانتقال والانعدام
فان قيل لم تنكرون قول من يقول ان السكون كان ظاهرا في الجسم فكمن فيه والحركة كامنة فظهرت
قلنا ان كان السكون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء الجسم الى بعض اجزاء لزمكم جميع ما الزمناكم
في جواب السؤال الاول من قيام الحركة بالحركة وهو محال وان لم يكن بالانتقال كان محل السكون والحركة واحدا
فكمن فيه جزء من الحركة والسكون وهو محال ايضا مع ان هذا لا يفعكم لانا لما كان السكون ظاهرا ثم كمن
وانعدم فيه الظهور وحدث فيه الكمون فكان كل واحد منهما حادثا ولزمكم ايضا القول بعدم الكمون
والظهور بالحركة والسكون بعدم العرض بالعرض محال والحيزية اصل اللام هو الانضمام الى الدار
من مرافقها وكل ناحية حيز واصله من الواو من الحوز بمعنى الجمع فكان اصله حيوز فلما سكن
الياء عند اجتماع الياء والواو وانقلب الواو ياء فادغم احدهما في الاخرى فصار حيزا
كميت والحيز تخفيف الحيز مثل هين وهين فكان هو عبارة عن الكمان ثم **قوله**

اذ المحدث هو الذى يكون وجوده وعدمه فى حيز الجواز اى فى مكان الجواز فى الزمان الثانى
يجوز ان يستمر ويدوم وجود الموجود الى الزمان الثانى او ينعدم فيه وكذلك المعدوم الذى
هو جايز الوجود يجوز ان يستمر ويدوم على عدمه الى الزمان الثانى او يوجد فكان قوله اذ
المحدث هو الذى يكون وجوده وعدمه فى حيز الجواز بالنسبة الى الزمان الثانى لا بالنسبة الى
حال زمان الوجود والعدم لان الموجود فى حال وجوده واجب وجوده مستحيل عدمه لانه لو جاز
عدمه فى حال الوجود وتحقق كان الشئ الواحد فى زمان واحد موجودا ومعدوما وهو مستحيل عمدة
وكذلك المعدوم الذى هو جايز الوجود تستحيل وجوده حال عدمه بل انما يجوز وجوده فى الزمان
الثانى ليلا يلزم على هذا القول اجتماع الوجود والعدم فى حال واحد وفى ح فاما القديم
فهو واجب الوجود لذاته اى يثبت وجوده لاجل ذاته فكان واجب وجوده لذاته اى وجوده ليس مستفادا
من الغير كما اسبق وجود المخلوق من الله تعالى وانما قيدنا بقولنا فهو واجب الوجود لذاته احترازا
عن واجب الوجود لغيره اعلم ان المذكورات منقسمة على ثلثة اقسام واجب الوجود وممتنع الوجود
وجايز الوجود فواجب الوجود مذكور يلزم من فرض عدمه محال وممتنع الوجود مذكور يلزم من فرض وجوده
محال وجايز الوجود مذكور لا يلزم محال لا من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ثم واجب الوجود
على نوعين واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لغيره وكذلك ممتنع الوجود على نوعين ممتنع الوجود
لذاته وممتنع الوجود لغيره وجايز الوجود على ثلثة انواع متساوى الوجود والعدم وراجح الوجود
والكثرى الوجود وقال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله بالفارسية واجب الوجود لذاته
مذكورست كه نظر بذات وى ازلا وابدا وى موجود باشد وفرض عدم وى محال باشد وممتنع الوجود
ذات وى باشد وآن خداى است وصفاتى وواجب الوجود لغيره مذكورست كه وجود وجود وى
از غير آمده باشد كالمتحرك ح قام الحركة وكذلك سائر العلل المعلولة ح فانها فرض عدم متحرك
عند وجود الحركة محال است لكن ان متحركا وبرا از وجود حركت آمده است نه از ذات متحرك الا
ذات المتحرك كان موجودا قبل وجود الحركة به ولم تكن متحركا وكذلك من دخل البيت كان قائما الا
لصيرورته داخلا الا ان ذات الداخل قبل هذا كان موجودا ولم تكن داخلا واما ممتنع الوجود لذاته مذكورست

ازدات وى باشد يعنى نظر بذات وى كنى ذات وى آن اقتضا كند كه ازلا وابدا
وى نبود وفرض وجود وى محال باشد كالشريك والشريك لله تعالى واما ممتنع الوجود
لغيره مذكورست كه امتناع وجود وى از غير آمده باشد نه از ذات وى كوجود المعلول
عند عدم العلة كما فى وجود الاسود عند عدم السواد ولو كان امتناع كونه اسود
باعتبار ذاته لما صار اسود عند قيام السواد به وكذلك وجود المتحرك عند عدم
الحركة واما اقسام جايز الوجود نظر متساوى الوجود منها دخولك غدا فى
بيت صدقتك او دخول صديقك فى سكك ونظر اندرى الوجود حصول الف دينار
لك فى بيتك فى هذا اليوم وهو اندرى بعد ايام فوولك ذلك الا لف اكثرى الوجود وعدم
قبولك اندرى الوجود بحيث الى السبق فى اول الاسبوع اكثرى الوجود وهذا
لفظ الكتاب وهو قوله واما القديم فهو واجب الوجود لذاته صفات الله تعالى ردت
شبهة فانها قديمة ومع ذلك لا توصف بانها واجبة الوجود لذاتها لان المعنى من
واجب الوجود لذاته موثرات فعل وجود لذاته وقدماء اصحابنا يمنعون من
اطلاق لفظ البقاء على صفات الله تعالى لانا لو قلنا بقاء الله تعالى لزم قيام
المعنى بالمعنى وهو محال لان صفة الله تعالى معنى والبقاء ايضا معنى فكان فيه
القول بقيام المعنى بالمعنى فاجاب عنه ان المحققين من اصحابنا رحمهم الله قالوا
كل صفة من صفات الله تعالى فانه بقاء هو نفس تلك الصفة وذلك ان الدليل دلنا على
ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها وقام الدليل ايضا على ان الباقى لله تعالى
محال وقام الدليل ايضا على ان الباقى لله تعالى محال وقام الدليل ايضا على استحالة
قيام المعنى بالمعنى فحصل بمجموع هذه المقدمات الثلاث قطعا ان كل واحد من
هذه الصفات الله تعالى هو نفس تلك الصفة لا غيرها لا هذا اشارة الى الكفاية
وانما قلنا ان القديم واجب الوجود لذاته لو لم يكن واجب الوجود لذاته لم يخل بعد ذلك
اما ان كان ممتنع الوجود او جايز الوجود لا يحصار المذكورات على هذه الاقسام الثلثة
على ما ذكرنا ثم بطل كون القديم ممتنع الوجود لانه وجد فتحقق ومحال تحقق وجود

ما مر ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الوجوب والامتناع وليس بجايز ايضا ان يقال انه
جايز الوجود لانه لو كان جايز الوجود لكان جايز العدم وما كان جايز الوجود والعدم
كان محتاجا في وجوده الى مخصص يخصصه بالوجود وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان
محدثا اذ المحدث هو الذي تعلق وجوده باحد دعنه **فان قيل** هذه الدعوى وهي
دعوى الانحصار على الاقسام السلامة انما تصح اذا لم يكن فيها قسم رابع بل فيه قسم رابع وهو
واجب الوجود لمعنى وهو المعنى من قولك واجب الوجود لغيره واذا كان واجب
الوجود لمعنى لم يبطل ذلك المعنى بخروج بعد ذلك من ان يكون واجب الوجود ممنوعا عليه
العدم **قلنا** لانه يجوز ان يكون العدم واجبا لوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان
ذلك المعنى منعما الى واجب الوجود وجايز الوجود فلو كان واجبا لوجوده لم يخل
اما ان كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود لمعنى ثم ان كان
ذلك المعنى والكلام في المعنى الثاني كذلك الى ان يتسلسل الى غير نهاية وذا باطل وان
ان كان ذلك المعنى واجب الوجود لذاته كان جعل الذات واجب الوجود لذاته
اولى وان كان ذلك المعنى جايز الوجود كان جايز العدم وكان محدثا فكان العدم
قبل حدوث ذلك المعنى اما جايز الوجود واما واجب الوجود لذاته لمحال ان يكون جايز
الوجود فلنم ان يكون واجب الوجود ولنم ان يكون واجب الوجود لذاته لما مر
لما مر في المعنى الاول والله الموفق لما هذا اشارة الى النقض **وقوله** مستحيل العدم
بالنصب على خبر كان اي فيكون العدم مستحيل العدم **وقوله** جواز العدم وجعفه
كلاهما بالرفع على اسم كان والضمير في وجعفه راجع الى العدم اي فيكون جواز عدم
ما كان جايزا عدمه ويحقق عدمه اي شيء كلاهما دليل الحدوث واذا كانت الاعراض
كلها محدثة فقد انهدم الركن الرابع مما ذكرنا من الاقسام **وقوله** اذ وجود جوهر للتعليل
يعني لان وجود جوهر وذكر في الكشاف في سورة الاحقاف في قوله تعالى اذ
كانوا يجحدون بايات الله ان اذ انما يجري مجرى التعليل لانه سنوا مودي التعليل
والظرف في قوله ضربته لليوم وضربته اذا اساء لانك اذا ضربته في وقت اساءته فانما

ضربته لوجود اساءته فيه الا ان اذا وجب علينا في ذلك دون سائر الظروف ثم اعلم
ان الاجتماع عبارة عن مماسة الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان والافتراق عبارة عن مباينة
الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان والحركة هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون
هو القرار في مكان زمانين فصاعدا وقيل الحركة كون ان في مكانين والسكون كونان
في مكان واحد والمراد من الكونين كون حالة الوجود وكون حالة البقاء واذا عرفت
حدود هذه الاشياء فاعلم ان وجود جوهر لا يخلو اما ان يكون بينهما مكان اولا يكون
لا نزاع واسطة بين هاتين الحالتين فعلم بهذا ان الجوهر لم يخل عن احدى هاتين الحالتين وهاتان
الحالتان عرضان فعلم انهما لم يخلا عن احد هذين العرضين **وقوله** وتوهم جسم في مكان
واحد في حالة البقاء قد بطل بالبقاء لتحقق معنى الانتقال والقرار الذي ذكرناه في تعريف
الحركة والسكون لان الجوهر اما متصف بالحركة او بالسكون في حالة البقاء وهي الكون الثاني
لانه في حال الوجود وهي الكون الاول لانه لا يمكن في مكان اما ان ينتقل عنه في الزمان الثاني
فيكون متحركا واما ان يستقر فيه فيكون ساكنا وليس واسطة بينهما فاذا كان خلو الجوهر عنهما جميعا
محالا **فان قيل** ليس ان الجوهر في اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون لانه
عند حدوثه ليس بمتحرك وليس بساكن فلما جاز خلوه عنهما في الجملة جاز ان يكون الجوهر في الزمان الاول
خاليا عنهما **قلنا** عرف بديهة العقل ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون
على ما ذكرنا فاما في اول احوال وجوده فلكل حالة واحدة لم يتصل بها حالة اخرى ليكون فيها
في المكان الاول يكون ساكنا او في مكان اخر يكون متحركا وما كان في الاول بقي فكان
قولنا هذا في حق الجوهر هناك واردا ايضا فلا بقي حينئذ ان لنا ان نقول له سبحانه خلو عن العرض
وله بكم اذ اسلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد قررتم بحدوث الجواهر فوقع لنا الغنية عن اثباته
بالدليل وان لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة والسكون على ان الجوهر
عندنا ان كان خاليا عن الحركة والسكون في اول احوال الوجود لم يخل عن الكون ومع عرض
ايضا فصح قولنا ان الجواهر لا تخلو عن الاعراض **فان قيل** لو وجد جوهر واحد كان خاليا عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع

والا فنراق لا تعدام ما لكون بحسبه اولا يكون بحسبه فلنا لما سلمنا لكم لو احد الله تعالى
اول ما اوجد جوهرا واحدا كان حاليا عن الحركة والسكون لانه موجد باحاد الله تعالى
كان موجودا باقرارهم ونقضنا العنه عن اثبات حدوث العالم بواسطة اثبات استحالة
تعريها عن الاعراض واما هذا الالزام متاعلى من انكر حدوث الاجسام والجواهر وادعى
قدم جميع اجزاء العالم نقلنا ان وجود الجوهر لا يخلو عن الحركة او السكون لنلزم الدهري استحالة
خلو احد العالم واجسامه عن الاعراض ثم نقول لم لو كانت هذه الاجسام خالية عن
الاجتماع والافتراق بحيث انها اى العرضين اسبق اليها الاجتماع ام الافتراق فاى العرضين
عينوا فقد ادعوا محالا لان اجتماع ما كان موجودا من الجوهرين ولم يكن مفترقا او افتراق كان
موجودا منهما ولم يكن مجتمعا محال وبهذا سقط قول اصحاب الهيولى انها في الازل شيء واحد غير
موصوف بالاجتماع والافتراق فانا نقول لهم اى العرضين اسبق الى الهيولى الاجتماع ام
الافتراق فنفى الجواهر اجابوا كان محالا وكذلك الحركة والسكون فانه كان لهم استحالة
خلو الاعراض عن الجواهر من العلوم الضرورية وقول واذا استحال خلو الجواهر عنها استحال
سبق الجواهر عليها والضمران في عنها وعليها راجعان الى الاعراض وبهذا تم القسم الخامس
الذي تم به بيان دليل حدوث العالم وهذا لان استحالة خلو الجواهر عن الاعراض لما ثبت
من استحالة تقدم الجواهر على الاعراض لما ان في تقدمها على الاعراض خلوها عنها فاذا لم يسبقها الجواهر
كانت الجواهر حادثة كالاعراض لان ما لا يسبق الحادث حادث لان الحادث هو ما كان
لوجوده ابتداء وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده ايضا ابتداء لضرورة عدم
سبق احدهما على الاخر وهو معنى قوله لمشاركته المحدث فيما كان لاجله محدثا وهذا ايضا
جواب عن سؤال من سأل بان قال له يلزم من عدم سبق الجواهر على العرض كونه حادثا كما لا
يلزم من ذلك كون الجوهر عرضا وهذا لان العرض له اوصاف ذاتية وهي العرضية والحدوث
واستحالة البقاء فلما لم يشارك الجواهر في الوصفين وهما العرضية واستحالة البقاء مع
اشتراكهما في عدم سبق احدهما على الاخر هو علة اشتراكهما في وصف
العرضية ووصف استحالة البقاء لانه لما لم يسبق الجوهر العرض كان الجوهر حادثا ايضا لان حدوث

وصح ان لا يشارك العرض
ايضا في وصف الحدوث بما
عنه بهذا وهو عدم سبق احدهما
على الاخر هو ح

العرض قد ثبت بالدليل بان لوجوده ابتداء فلما شاركه الجوهر في عدم سبق احدهما على الاخر
كان لوجود الجوهر ايضا ابتداء لا محالة والا للزم سبق الجوهر على العرض في الوجود وهو
مسلف بالدليل الذي ذكرنا من حدوث الجوهر ضرورة لان المعنى من المحدث هو ان كون
لوجوده ابتداء وقد اشركا اى الجوهر والعرض في ذلك فيجب حدوثهما معا ضرورة لان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلما اشتركا في علة الحدوث اشتركا في الحدوث ايضا اما
الجوهر فلا يشارك العرض في علة العرضية وهي كونه مستحيل البقاء او كونه مفتقرا في وجوده
الى المحل فلم يصر الجوهر عرضا لعدم اشتراكهما في علة العرضية وكذلك لم يشارك العرض الجوهر
في علة الجوهرية وهي كونه اصلا للمركبات لم يصر العرض جوهرا لعدم اشتراكهما في علة الجوهر
بخلاف ما نحن فيه فانهما لما اشتركا في علة الحدوث وهي ان لوجود ابتداء اشتركا
في حكمها وهو الحدوث وضرب المصنف رحمه الله لهذا مثالا فقال لو علمنا
ان ولادة زيد كانت متقدمة على ولادة عمرو بثمان سنين زيدا ان عشرين سنة او جزء لك
ان يكون عمرو ان عشرين سنة ولم يوجب ان يكون زيد عمرا ولا ان ولادة زيد ولادة عمرو
قال فان قيل هذا مسلم في العرض لجواز ان يكون زيد عمرا ولا ان ولادة زيد ولادة عمرو
ضرورة واما ما لا تقدم حوادث لانهاية لها لا يجوز ان يكون حادثا والجواهر لم تخل
عن حوادث لانهاية لها واحدة تلو واحدة الى غير النهاية فان حركات الفلك لانهاية
لها فما من حركة الا وقبلها اخرى الى ما لانهاية لها كما قلتم في انفاس اهل الجنة والنار
فانها حدث واحدا بعد واحدا الى غير نهاية قلنا الحوادث التي لم يسبقها الجواهر
لانهاية لها وحركات الفلك يستحيل ان يكون لغير نهاية ويستحيل حدوث حادث قبل حادث
الى غير نهاية لان الحوادث التي قبل هذه الواحدة اذا كانت غير متناهية تعلق وجود هذه
الواحدة بوجود ما لا تتناهى من الحوادث وما لا تتناهى من الحوادث لا يعقل وجوده مثاله قول القائل
لغيره لا اعطيك درهما الا وقبله درهما آخر لا تصور اعطاء درهم كذا هذا لكلام
حادث بعد حادث لا الى نهاية حتى يصح لانه لم تعلق وجود هذا الواحد بوجود
ما لا يتناهى مثاله قول القائل لا اعطيك درهما الا وبعده درهما لم يتصح اعطاء الدرهم

ـ الحال ونظرهما ايضا امر تصاعفا بحساب فانه اذا لم يجعل له ابتداء منه بداء لم يجز
وجود شئ منه البتة واذا حصل البدلية لجواز ان يبقى منه فرد ثم يزيد دائما وكذا من قال
لعنى لا تاكل لقمة الا وتاكل قبلها لقمة اخرى لم يمكن من الاكل البتة فان كل لقمة يريد ان تاكلها كانت
من شرط اكلها ان تاكل قبلها اخرى فتبقى عن اكل ابدا ومثله لو قال له لا تاكل لقمة الا وتاكل
بعدها لقمة اخرى يمكن من الاكل ثم تبقى ابد الدهر اكلا **قوله** ودخل تحت هذه الجملة جميع
اجزاء العالم يعنى لما ثبت وجود الاعراض وثبت حدوثها ايضا وثبت عدم خلو الجواهر عن
الاعراض وثبت عدم سبق الحوادث على الاعراض ثبت حدوث الجواهر لضرورة ثبوت
حدوث الاعراض التى لا تخلو الجواهر عنها فثبت حدوث جميع العالم اذ جميع العالم
ليس الا الاعيان والاعراض وكان جميع العالم بجميع اجزائها حادثا والله الموفق **قوله**
من السموات والافلاك والنجوم السيارة وغيرها الى اخره **فان قلت** لم خص هذه الاشياء
بالذكر من اجزاء العالم **قلت** اما السموات فلان العرب تجعل ذكر السموات والارض
كناية عن التابد والدولم يلا انقطاع وعلى ذلك ورد قوله تعالى فاما الذين سعدوا ففى
النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض وقوله واما الذين
سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض مع ان الكافرين خالدون فى
النار والمومنين خالدون فى الجنة ابدا من غير توقيت فكان فى ذكرهما قدم السموات
والارض وخصهما بالذكر حدوثهما لزوال الاشياء واما الافلاك فان الافلاك كانت
تعنى الدهريون ان الالهة سبعة رجل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة والعطارد
والقمر وصرح بها لابطال زعمهم وكذلك ذكر سائر النجوم مقيدا بالسير وغير مقيد
فان بعض العرب يعبد بعضا من النجوم فيعبده حتى ان خزاعة تعبد الشعرى وعلى ذلك
نزل قوله تعالى ردا لاعتقادهم وهو قوله تعالى وانه هو اغنى واقنى وانه هو رب الشعرى
واما تخصيص الارض فلما ذكرنا فى تخصيص السموات فان الدلائل تشملهما ولان عند بعضهم
اصل العالم التراب وهو قديم عندهم وكذلك ذكر الغار لان عند بعضهم اصل العالم الماء
واما ذكر الجبال فان عبدة الاصنام يحتون اصنامهم من الاحجار واما النبات فيحمل

ان يكون المراد منه الاشجار ويجعلون اصنامهم من الخشب واما ذكر الجماد فهو للتعميم بعد ما
ذكر بعض ما شاهده الانسان من اجزاء العالم بطريق التخصيص وهو متناول للعرش والكرسى
وما فوقهما وما تحت الثرى ثم ذكر ما هو اعم منه بقوله وغير ذلك فان ذلك شامل لجميع
غير المذكور من الناسى والملائكة والجن وسائر الحيوانات والله الموفق ثم من سبب
الغائلين بقدم العالم ان العقل يحيل وجود شئ لا عن شئ ولا يصح حصول الحدث الا
من مادة قديمة وهذا معلوم بالرجوع الى الشاهد فانا لم نر شيئا الا عن شئ موجود
عليهم بالمشاهدة ويجوز العقل اياه الا ترى ان العرض من الافعال والاقوال شئ وهو
يوجد من غير مادة واصل له فان كلام وسائر افعالنا الحديث لا عن شئ فان الفاعل
ما يفعله بفعله ابتداء من غير مادة لفعله والاعيان ليست من جنس الاعراض حتى يكون الاعيان
مادة لها ولان العين حين يوجد يوجد ومعه العرض وهو الكون وما كان مادة لشئ يسبق
ويتقدم عن ذلك الشئ وليس كذلك بل بما يقترنان فى الوجود فعلم بهذا ان العين لا يصح
ان يكون مادة للعرض وكان وجود العرض لا عن مادة له وهو معنى الايجاد ثم ان البانى للدار
انما يفعل التاليف والتركيب ليس كذلك التاليف اصل يحدث منه ذلك التاليف ومن سبهتهم
ايضا ان الفاعل اذا كان قادرا لم يزل وقد وجد الداعى الى فعل العالم وهو العلم
بحسنه ولا مانع منه لم يكن بد من وجود الفعل فلم لم يزل والجواب عنه ان قولهم بها
يناقض بعضه بعضا لانهم لما اقروا بوجود العالم بفعل الفاعل القادر على فعله كانوا
مقرين بحدوث العالم لان القديم هو الذى يستغنى فى وجوده عن غيره مع ان ما ذكروه
لا يلزمنا لان القادر المختار على الاطلاق انما يفعل ما يفعل بطريق الصحة لا بطريق
الوجوب فجاز ان يفعل فى وقت ولا يفعل فى وقت وكذا الداعى وهو العلم بحسنه
لا يقتضى وجود الفعل لا محالة بل يفعله فى زمان فجاز كما لو اجد ما يصدق
على المسكين اليوم وان كان علم بحسن الصدقة سابقا على اليوم فكذا البارى تعالى
جاز ان يفعل العالم فى وقت دون وقت مع علمه بحسنه على ما سبقه حكمته كما فى سائر
المخلوقات من خلقه طويلا وقصيرا واسفل واسود وغير ذلك من الاختلافات مع تجوز

العقل ان يوجد الموصوف بصفة معينة على خلاف تلك الصفة المعينة والله الموفق الى هذا
اشار في الكتاب وذكر حدوث العالم بوجه اخر لكن هو في الحقيقة راجع الى ما قبله قال
الامام لو كان ازليا لكان في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان باطلان فالقول
بكونه ازليا باطل واما قولنا ذلك لان الجسم اما ان كان قابلا في حيز واحدا ولا يكون كذلك
بل يكون منتقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا
لكان في الازل اما متحركا واما ساكنا والسكون والحركة عرضان ووجود شيء في الازل يمنع
القدم ووجود العرض يقتضي الحدوث فكان القول بقولهما جمعا بين المتنافيين وهو باطل
والله الموفق واما اطنبنا الكلام فلان اثبات حدوث العالم اصل دين الاسلام فمن
حق الوسيلة الى ما هو المقصود من الكلام وهو اثبات وجود الصانع ووحدانيته على التمام
كان هو احد ركني النفي في الحقيقة المرلم على وجه يشام رائحة البشام وبحيا الله
بركته من كان للغرام وبوصلنا بفضله الى دار السلام **فصل** في ان العالم له
محدث ذكر هذا الفصل عقيب اثبات حدوث العالم اذ المقصود من ذكر حدوث العالم ذكر
وجود المحدث وهو الله تعالى فكان تعليم الوسيلة الى المقصود مقدما على تعليم المقصود ليمكن
الوصول الى المقصود كتقديم ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلوة **وقوله** وما كان
حادثا الوجود كان جائز العدم لانه لو لم يكن جائز العدم لكان واجب الوجود لان بيان العقل
في هذا ما ذكرنا وهي واجب الوجود وممتنع الوجود وجائز الوجود فلو اتصف العالم بالجواز لزم ان يكون
ممتنع الوجود او واجب الوجود فوجود بائس والتالي هو بطلان اللازم ووجود بائس والتالي
بعض احزابه بالدليل القطعي بطل وجوب وجوده ولو كان واجبا وجوب لاستحالة عدمه في
وقت وقد اثبتنا بالدليل حدوث العالم والحادث هو الذي سبقه العدم وما سبقه العدم كان
جائز الوجود في ذاته وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته اي
من موجبات ذاته ومعلولاته بل يكون وجوده معللا بغيره لانه لما استوى طرفا الوجود والعدم
بالجواز لم يكن بد من مخصص ومرجح رجح احد الجائزين على الاخر والا فتوقف على العدم انفاذ له على
ما كان ثم ذلك المخصص لا بد ان يكون هو واجب الوجود لذاته اذ لو كان جائز الوجود لاحتاج هو

احب العدم او ممتنع العدم ويرجح

ايضا الى مخصص اخر يخصصه بالوجود وذلك الى اخر الى ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي وجوده
الى من هو واجب الوجود فالاول باطل لان العالم موجود وكونه موجودا معلوم بالحس والمشاهدة
وما كان متوقفا وجوده الى شيء لا يتحقق وجوده من المحدثات لان وجود هو اصلا على ما ذكرنا
من مثال من قال لغيره لا تاكل لعدة الا وتاكل قبلها لعدة اخرى لا يوجد الاكل من المخاطب اصلا
لان الشرط لتوقعه الى غير نهاية من المحدثات فيمتنع التالي وهو انتهاؤه في وجوده الى من هو
واجب الوجود في ذاته لانه لو كان وجوده وجوب وجود بمعنى يتوجه القسم في ذلك المعنى انه
جائز الوجود او واجب الوجود فلو كان جائز الوجود كيف يجعل الذات هو واجب الوجود
وهو في نفسه جائز الوجود وهو محال ولو كان واجب الوجود يقول هو واجب الوجود لذاته
او لمعنى بان قال لمعنى يعود السؤال وتسلسل وان قال لذاته فهو الذي قلناه اولا فثبت
بهذا ان العالم حدث باحداث صانع واجب الوجود لذاته **وقوله** خصوصا بعد ما كان عدما
احتراز عن موجود محلوق ليس له قدرة بغير ما خلقه الله تعالى من ذاته وجهة وسواده
وله قدرة بغير نفسه من قصر الى الطول او عكسه وان كان هو اكيس المخلوقات كالانسان
مع انه موجود كيس قادر دراك بحيله اللطيفة لما لا تقدر عليه سائر المخلوقات الا ترى
انه كيف يستخرج الفضة العظام والاسود الضارية والحيات الناهشة مستغلها في حوائجه
كيف شاء واراد ويستخرج ما في بعور البحار من الجواهر والحلي فلما
لم تقدر على تخصيص بعض الجائزات بالغير من هذه الاشياء مع انه موجود مختار في نفسه
فلان لا تخصص المعدوم بنفسه حال عدمه بالوجود اولى فوجه الاولوية ظاهر لان كون
المخلوق ادنى منتهاه في كمال القوة وزيادة التدبر وكونه معدوما منتهاه في الضعف والعجز
فان العرض الموجود اقوى من العدم لاتصال الوجود به وكونه جوهرا اقوى من العرض وكونه
نباتا كالنبات اقوى من الجماد وكونه حيوانا اقوى من النبات وكونه حيوانا ناطقا اقوى
من البهائم فالادمي مع بلوغه الى نهاية في القوة والتدبير ليس له قدرة بغير ما ذكرنا من
الصفات فلان لا تتناهى احاد العالم من حيث هو كان فكانت الاولوية من وجوه احدها
ان ما ذكرنا بغير له الجماد والثاني ان ما ذكرنا في الصفة في ذات الموصوف لو اوجد

المعدوم العالم كان ذلك الحادث ذات الموصوف والا كان ان يصير العالم لو صدر
من الله دى كان الفعل الضعيف صادرًا من موجود متناه فى القوة. وهناك لو صدر
الفعل من معدوم كان الفعل القوى صادرًا من ضعيف متناه فى الضعف فلما لم يتأت
الفعل ثمة فلما مع وجود وجوه القوة ولأن لا يوجد من المعدوم مع وجود وجوه الضعف
اولى وقوله ولهذا لا تشاء النار بدون الماء فان النار لما كان جاريًا فى وجوده
لم يحصل الا بتخصيص مخصص وكذا فى جميع الحادثات وذكر فى بيان اصول الدين له فى رحمه الله
فى هذا فعال وله نارى التى لم يكن ثم كان كالولد يولد حسلًا وذلك لخلو اما ان كان
سنه او لعنه اوله سنه وله لعنه ثم لم يجز ان يكون سنه له لو كان سنه لم يكن وقتًا اولى
به من وقت فيجب ان يكون قديمًا وقد ظهر حدوثه حسًا هذا. انه لم يكن فكان يبطل هذا
المعنى ولن جاز ان يكون سنه لكان سنه محدثة اياه وله يجوز ان يكون سنه محدثة له لان المعدوم
ليس بشئ فلا يجوز ان يحدث شيئًا وله لعنه له ان ذلك يوجب لعنه لعنى توجب
ان له يكون فلما بطل ان يكون سنه اوله سنه وله لعنه ثبت ان حدوثه لعنه وهو الله تعالى وبهذا
الذى ذكرنا كله من عدم تصور الفعل من المعدوم بطل قول ثمامة بن اشرس احد رؤساء
المعتزلة فانه زعم ان المتولدات افعال له فاعل لها فانه ابطل بقوله هذا دلالة اثبات الصانع
لان المتولدات لا شك انها حادثة كانه تعالى لم يكن فلما جاز حدوث كل ما سواه صانع احدثه
جاز فى جميع العالم وكذا بطل بما ذكرنا قول الى الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وابن الروندى
والكرامية حيث زعموا ان الكون حادث حدث له باحداث احد وكذا بطل قول الجبائى
وابنه فانهما زعما ان اراد الله تعالى حادثة له لا محل له باحداث احد وايجاد. فهؤلاء كلهم
عجزوا انفسهم عن اثبات الصانع عصمنا الله عن قول يهدم قواعد الدين والتمسك بما يفضى
بنا قاده الى مذهب الملحدين **فصل** فى اثبات وحدانية الله الصانع اى فى اثبات
دلائل وحدانية الصانع اى فى اظهار دلائلها وتبيينها لما ان وحدانيته ودلائل وحدانيته
ثابتة قبل هذا ولكنا نظهر تلك الدلائل فى هذا الفصل ردًا على من ادعى الانس كالثنوية والمجوس
والنصارى وكاربعة الطبائعيين والسبعة كالافلاكيين م وجه المناسبة بين

الفصل الاول وبين هذا الفصل انه لما ثبت فى الفصل الاول وجود الصانع وثبوته خلقًا
للبرهنة لعنهم لله استغل بما هو الاستق ذكرًا فى صفات الله وهو الواجب على العباد اعتقاده هو
توحيد الصانع اما الاستق فدليل قوله تعالى لله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم
الآية وقوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله قل هو الله احد الله الصمد
الآيات الا ترى كيف قدم صفة التوحيد فى هذه الآى على سائر الصفات واما انه واجب فان
الاعتقاد كله فرض يوجب الكفر على القطع والبتات قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والكافر ليس باهل للغفران كله فى اهل الاهواء والبدع فانهم لا يستوون
فى الكفر ما لم يغلوا فى هواهم حتى قلت شهادتهم على المسلمين وحرى التوارث بينهم وبينهم و
قوله واذا ثبت ان العالم محدثًا احدثه وصانعا صنعه كان الصانع واجدا ضرورة
وكان شيخى رحمه الله يذكر فى توحيد الصانع نكتة وجيزة وتقول لو فرضنا ان للعالم صانعين
لكان الامر له لخلوا اما ان كان كل واحد منهما مستغنيًا عن الآخر او له فان كان مستغنيا لم يكن
الآخر محتاجًا اليه فلم يكن الها لان الاله عند من كان كل محتاجا اليه والى اشار بقوله تعالى
الله الصمد وان لم يكن مستغنيا عن الآخر فهو قاصر لانه لا يكون الها لانه كان عاجزا حينئذ والعاجز
لا يصلح ان يكون الها وذلك دليل حدوثهما اى على تقدير ان منع كل واحد منهما الآخر مما اراد
وجه لم يحصل مراد واحد منهما كان ذلك دليل حدوثهما لانه يثبت عجزهما والعاجز لا يكون الها فلما لم يكن الها
كان حادثا لانه ان عرا الحادث او حدوث احدهما اى على تقدير ما اراد. احدهما دون
الآخر لانه حينئذ يظهر عجز الآخر وحدوثه لما ذكرنا ويعتبر هذا بامثال اخرى وهى ان يقال
ان كل واحد منهما لو قدر على منع صاحبه لم يكن خالقًا البتة لان الحدث هذا منع هذا والعالم
موجود علم انه ليس كذلك ولو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا فكان لكان هو الآخر وبمعنى
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان قيل ان فرض التمانع انما يلزم عند محاولة كل
منهما الآخر فيما اراد. وعند فرضنا انهما لا يريد كل واحد منهما الا ما يريده الآخر له نهما حكيمان
وفضه الحكيم هى ان يتوافقا لانه ان تخالفا ولان فرض كل واحد منهما الها يوجب ان يعلم كل واحد
منهما ما يريده الآخر له ان الاله هو الذى يعلم المعدوم قبل وجوده كيف يوجد عند ذلك له يكون الحال واحدا منهما

لانه اذا علم احدهما وجودا يجوز ان يحدث له ضد او موت قبل ان يريد الاخر ولا يلزم العلم عندكم
فلا يتحقق الخلاف **قلنا** لما كان كل واحد منهما الهنا كان كل منهما قادرا على ما يريده الاخر
لان القادر من يصح منه الفعل فلما جاز ان يراد كل واحد منهما لكل واحد من المقدورين ادى الى تصور
ما ذكرنا من التمانع وكان شيخي رحمه الله يقول الاصل في كل واحد من الموصوفين بكمال القدرة
وكمال الرأي ان يستقبح رأي نفسه لان تابع غرضه فيشاركه في المخالفة والقديم متوان لا يصح
في حقه من التصورات الممكنة التي توجب الحدوث فكان تصور امكان المخالفة فيه كافيا لانتفاء
التمانع خصوصا ما اذا كان الاصل هو الاستقباح للرأي على ما ذكرنا فلزم من تجويد ما ذكره
الكناك تقوله اما ان يحصل مرادهما الى اخره او نقول كما قاله الامام فخر الدين الصابوني
رحمه الله وهو ان الموافقة منهما لو لم كانت الموافقة منهما ضرورية او اختيارية فان كانت ضرورية
لم تجز منهما واصطرارهما في الموافقة وان كانت اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الا تولم
وهو معنى ما قال بعضهم لو توافقا فاما ان كان موافقتهما مع العجز عن المخالفة وحينئذ يلزم عجز كل واحد
منهما او مع القدرة على المخالفة وحينئذ صار كل واحد منهما مقدورا للاخر والمقدور لا يصلح الها
وهذا معنى قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما ما قالوا ان الاراد، يلزم العلم عندكم
قلنا لا نسلم بل يجوز ان يريد الفعل اذا ليس من ضرورة كون الشيء معلوما ان يكون مرادا فان الله
تعالى وصفاته معلومة له ولم يصح ان تكون مرادة له وكذا المعدوم معلوم له وهو يعلم انه لو وجد
كيف يوجد كما قال ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ومع ذلك ليس بمراد له **وقوله** واما ان
تعطلت ارادتهما ولم يحصل في المحل له هذا وله ذاك وهو يجر بهما والعاجز لا يكون الها **فان**
قلت لو قال قائل ان تعطل ارادتهما انما كان باعتبار انه يستحيل له باعتبار العجز لان
شيئا من الاشياء ان يكون ساكنا ومتحركا او حيا وميتا في حالة واحدة محال والله تعالى لا يوصف
بالقدرة على المستحيلات فان ذلك كان من حيث المحل لا باعتبار العجز كما لو اوجد الصانع
الواحد احد الضدين لم يوصف هو بالقدرة على ايجاد ضده الا في حال قيام الضد الاول وكذا
لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب والسفه ومع ذلك لم تبطل الوهية لما ان هذه
الاشياء مستحيلة على الله فكذا فيما نحن فيه لو تعطلت ارادتهما انما كان ذلك باعتبار انه يستحيل وهو

لا يبطل الوهيتهما ما جوابنا عنه **قلت** جوابنا عنه امران الاول جوابه والدفع الاسئلة واضح
لعوار قائله والثاني لنسلم صاحبه سواء تشبه هذا استحالة ثبوت العدم على الظلم والكذب
او السفه من غاية الغباوة والجهالة لانا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما لا يستحيل ثبوت
القدرة عليه لولا منع صاحبها اياه فان الحركة او الكون او السواد او الخلو الكائن لو لا
تحصيل صاحبها اضدادها والذي لم تقدر انما لم تقدر لمنع صاحبه اياه عن تقديره فكان هذا
من صاحبه تعجيزا له فاما وجود الكذب من الباري جل وعلا في حيز المستحيلات في نفسه لما ان
صدقه تعالى ازلي ممتنع العدم ولهذا وجب لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولهذا
وجب في القول بانعدام الصدق لثبت الكذب لاستحالة العدم على الازلي وانتفاء القدرة
عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز بل لخروج المحل عن ان يكون قابلا للقدرة فاما
انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لاستناع المحل بل كان لثبوت ما يضادها
وهو العجز الذي هو من امارات الحدث فمن قاس خروج الحركة وغيرها عن القدرة مع انه ليس في
نفسها ما يمتنع بخروج الكذب عن قبول القدرة مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه فهو جاهل بالفرق
بين الممكن والمحال وجاهل بشرائط القياس وكذا الظلم في الظلم والسفه واما قياس هذا على ما لو
اوجد الصانع الواحد احد الضدين الى اخره فهو ايضا من امارات الجهل بشرائط القياس لان ذلك ليس
بنظير ما نحن فيه بل هو ضده فان الحادث ما كان قادرا على ايجاده بعينه القدرة منه وبعينه القدرة
لا يكون عجزا ولا تعطلا واما تعطل القدرة بسبب يعينه صاحبه قدرته فكان هو اما ان عجز من
تعطلت قدرته وارادته وكونه مقهورا لغيره وهو المراد من قوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة
فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وعلى اصل المعتزلة لا يمكن اثبات التوحيد بطريق
التمانع الذي هو مستخرج من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله ولعلا بعضهم
على بعض وقوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو الآية فان حركة ما يصنعها الحيوان
باختياره كان الله تعالى قبل وجودها عالما بها قادرا على ايجادها فاذا صنعها الحيوان على اصولهم
الفاسدة زال قدرة الله تعالى عنها وكذا في السكون ومع ذلك لم تزل الوهيته بحجز عنه
اياه فكذا اذا كان انس وعجز احدهما صاحبه عن شيء لم تزل الوهية واما يستقيم ذلك على اصولنا

وكذا قولهم في الارادة فانهم يقولون ان الله تعالى اراد من كل كافر الايمان واراد الكافر من نفسه الكفر فعذب اراده الكافر وعطل اراده الله ولم يبطل مع عذا ربوبيته ولما لم يمكن اجراء هذه الايات في اثبات التوحيد بطريق الملزم على اصلهم الفاسد يجرت المعتزلة في اثبات التوحيد فزعيم رئيسهم ابو هاشم لعنه الله ان لا دلالة في العقل على وجدانية الصانع وانما عرفنا وجدانيته بالسمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا ان يكون للعالم صانعان وعلى قد كلهم هذا المعلوم وجب ان يكون اهل ايجاهلة غير مخاطبين بالايمان لانه لم يبلغهم السمع وهو خلاف كتاب الله تعالى بقوله وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها فكان هو تعالى هذا منكرا لكتاب الله تعالى ايضا والله الموفق واعترضوا على ما ذكرنا من دلالة الملازمة المستفاد من قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض سلك التشبيه الى ذكرنا من ان ذلك الملازمة من المستحيلات والله تعالى لا يوصف بالعدم على المستحيلات كما لا يوصف بالعدم على الكذب وذلك لا يدل على العجز على ما ذكرنا من الشبهة والجواب واخرس الجواب وهو الاصح ان سلمنا اعتراضهم على الملازمة المستفاد من ذلك الآي المتلو بحضرة الله تعالى على علمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد صحة الالهية اخر فكان حاله تعالى في القرآن وعلم رسوله عليه السلام دلالة الملازمة في اثبات التوحيد وابطال الوهية من سواه على الوجه الذي ذكرنا يصلح ان يعترض عنه وعانده فاسدا ومن جر على الله هذا فقد نسبه الى الجهل او السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله يصلح به من خالفه في التوحيد وهو الشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل او السفه فهو كافر على القطع والبتات نعوذ بالله من ذلك وفيه تعجب من لم يفد اراده يعني اذا فقد اراده احدهما ولم يفد اراد الاخر كان الذي لم يفد اراده عاجزا فان قيل عدم افاده الاراده لا يدل على عدم الاراده فكيف يدل على عدم القدرة والعاجز هو الذي لا قدرة له لان العجز هو ضد القدرة والجهل ضد الاراده فبضدها تتبين الاشياء فكيف يستدل بعدم افاده الاراده على العجز قلنا العجز هو ان يمنع القادر عنه بان يمنعه عن التصرف ويستحيل اخراج المحل عن كونه محلا للفعل الذي اراد الاخر ان يفعله كما يمتنع عزل الوكيل بأحد هذين الوجهين

والله الموفق **فصل** في اثبات قدم الصانع **وقوله** ثم ان صانع العالم قديم عطف المصنف رحمه الله هذه الجملة بالجملة ثم على الجملة الاولى الى قبل ذكر الفصل فصار كانه قال لما ثبت وحدانية الصانع بالدليل القطعي الذي ذكرنا بعد ذلك وجب علينا ان نثبت قدم ذلك الصانع الواحد فنقول ان صانع العالم قديم لانه لو كان محدثا لافتقر الى محدث آخر وهلم جرا وفي ذلك وجب اثبات القدم على ما تقدم طامة بتوالي لما ان حدوث العالم وحدوثه ووجدانه وجب عليه ان يثبت ان صانع العالم الذي يثبت وجدانه ان لا يكون حادثا لانه حينئذ يكون هو ايضا من جنس العالم في الحدوث فكان له صانع آخر كحدوثه فمن ضرورة ذلك وجدان يكون هو موصوفا بالقدم وهذا الفصل في بيان ذلك ثم اعلم ان للقديم معنيين لغويا ومعنى اصطلاحيا فالمعنى اللغوي هو ما خوذ من قولهم قدم الشيء بالضم قدما فهو قديم اذا مضى عليه طويل من الزمان وذكر في الكشاف في قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم هو المحول فان اول مدة الموصوف بالقدم هو الحول فلو ان رجلا قال كل مملوك لي قديم فهو حر او كتب ذلك في وصيته عن غنم من مضى عليه حول واكثر واما الاصطلاحي فهو عبارة عما لا استدراك لوجوده ولا انتهاء لبقاءه **فان** قلت ذكر المصنف رحمه الله في فصل ان صانع العالم ليس بجسم كما مضى في اسماء الله تعالى الى ما انتهى اليه الشرع وله يطلق الاسم عليه ما لم يرد السمع الباب قطعا فكيف جاز اطلاقه عليه وان كان معناه ثابتا في حقه الا ترى انا لا نسميه شيئا وان كان شيئا فالجواب والله سبحانه وتعالى اعلم عنه ان السمع ورد السمع الباب قطعا هنا لم يرد السمع الذي كان هو قطعا ولا طبعا آخر لعدم ورود السمع باسم القديم وواجب الوجود والموجود فكيف صح اطلاق هذه الاسامي عليه من غير ورود السمع بها **قلت** اما واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان من كل وجه فكان حوالة الاطلاق في احدهما حوالة في الاخر فكانا بمنزلة اختلافهم في اسم الله بالعربية والفارسية والتركية نقول لم الله وخداى وتكرى ولا منع ورود من احد عن اطلاق اسم خداى وتكرى عليه مع انه لم يرد بها السمع لكون هذه الاسماء كلها من الاسماء المرادفة فكذا في واجب الوجود مع القديم واما الموجود فهو من لوازم اسم القديم لان القديم اسم للوجود لذاته اي غير مستفاد وجوده من الغير ثم ذكر المصنف رحمه الله انعقاد الاجماع في البصرة في ذلك الفصل على جواز

اطلاق اسم القديم والموجود عليه فكان الاجماع منعقدا ايضا على جواز اطلاق اسم واجب الوجود
عليه لما ذكرنا انهما من جملة الاسماء المرادفة فحصل من هذا ان جواز اطلاق الاسم عليه موقوف
على ورود السمع او الاجماع عند عدم ورود السمع واما عند عدمهما فلا كما في عدم جواز اطلاق
اسم الطبيب عليه مع ان السمع القطعي ورد بمعنى القدم ايضا وان لم يرد بلفظ القديم وقوله تعالى
هو الاول والاخر يدل على ان الاول من كل وجه على الاطلاق هو الاول الذي لا ابتداء لوجوده وكذلك
الاخر من كل وجه على الاطلاق هو الاخر الذي لا انتهاء لبقائه وهو معنى القديم فان قلت
في اطلاق الموجود على الله شبهة اخرى وهي ان الموجود اسم جنس اذ هو اسم لشيء قام به الوجود سواء
كان ذلك قديما او حادثا فحينئذ كان في اطلاق اسم الموجود عليه ادخال له في اسم الجنس
والداخل في اسم الجنس هو ما كان من ذي جنس والله تعالى ليس بذي جنس فكيف يكون موجودا داخلا
في اسم الجنس قلت اطلاق اسم الموجود على الله ليس باعتبار معنى الجنسية لما ان وجود الله تعالى مخالف لوجود
سائر الموجودات من كل وجه وليس بينهما مشابهة بوجه من الوجوه فليس بينهما جنسية اذ اطلاق
اسم الجنس على انواعه انما يستقيم اذا كانت انواعه مشاركة في اوصاف لكل الاسم كالبشر
والرجل والمرأة والمسلم والكافر فلما كان وجود الله تعالى مخالفا لوجود سائر الموجودات
من كل وجه لم يكن اطلاق اسم الموجود على القديم والمحدث من قبيل اطلاق اسم الجنس بل من قبيل الاسم المشترك
للمخالفة الكلية بين القديم والمحدث الا ترى ان الاسم العالم في العلوم الباقية من
الدين يسمى الامام السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله كيف جعله الحكم المدرج
في قوله عليه السلام رفع الخطاء عن امتي اي حكم الخطاء من قبيل الاسم المشترك بين حكم الدنيا وحكم
الاخرة مع اتحاد ذلك الحكم في الحدوث والعرضية لمخالفتهما في عينهما كان اسم الموجود لله تعالى
ولغيره اولى ان يكون اسما مشتركا لوجود المخالفة بينهما من كل وجه وقوله اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا
اعلم ان انواع الاسلاميات اربعة فان الاسلاميات تجري من الجنس صورة كما تقول لو لم يكن الحركة
قائمة في هذا المحل لما وجد الحركة فيه ومن الاسماء صورة كما تقول لو كانت الحركة قائمة في هذا
المحل لكانت الحركة موجودة فيه ومن النفي والاثبات صورة كما تقول لو لم يكن الحركة قائمة في هذا المحل
لما سكن هذا المحل ومن الاثبات والنفي صورة كما تقول لو كانت الحركة قائمة في هذا المحل لكان

هذا المحل واما قد ما تقول لا صورة في جميع ما ذكرنا من الانواع لان كلمة لو انما دخلت كان
المراد من النفي الاثبات ومن الاثبات النفي فكان النفي في النفي والاثبات في المثبت صوريا
لا معنويا فان معنى قولك لو لم يكن الحركة موجودة في هذا المحل انما وجد الحركة فيه اي الحركة
موجودة فيه فلذلك وجد الحركة فيه وكذلك في صورة الاثبات لو كانت الحركة قائمة في هذا
المحل لكان الحركة موجودا اي الحركة قائمة فيه فلذلك لم توجد الحركة فيه فعلى هذا الطريق
تخرج عينها ثم ذكر هنا الاسلاميات من النفي والاثبات صورة فقال اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا
فكان المراد من النفي الاثبات ومن الاثبات النفي على ما ذكرنا من الاصل اي قديم صانع العالم ثابت
فلذلك لم تثبت حدوثه وانواع هذا السلاميات انما تجري في النفس الذي له واسطة بينهما اما في
وجودهما كالعلل العقلية كوجود الحركة والكسر مع الانكسار والقطع مع القاطع او وجودهما
النفس السلاميات من الذي تجريان مجرى العلل كوجود النهار مع طلوع الشمس والانوثة مع البنوة
والقدم والحدوث ولقوله لما انه لا واسطة بينهما دليل على ما قلنا من ان السلاميات انما تحقق
فيما لا واسطة بينهما لكن هو من قبيل المضادات لانه من قبيل العلل العقلية فلذلك كانت السلاميات
بينهما عند وجودهما جميعا مع عدم الاخر كما في سائر المضادات ولا واسطة بين السلب والايجاب
اي بين النفي والاثبات فصل في ان صانع العالم ليس بعرض لما انبأ الدليل القطعي
ان صانع العالم موجود هو موصوف بالوجود انه والقدم شرع في بيان ما لا يليق من
الصفات كالعرضية والحدوثية والجسمية واما قدم العرض على عين لكونه اعرف وانسب
في نفي الالوهية ولذلك لم تقل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم تقل به احد
فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة وسماعرضان والطبائعيين قالوا بالوهية
الطبائع الاربع وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان
النور والظلمة جسمان حيان سميعان بصيران على ما ذكر في السير فلم يكونا حينئذ من الاعراض
لان جميع العقلاء مجمعون على فساد قول من يقول بتجوز كون العرض سميعا بصيرا ويحتمل
ان يكون القائلون بالوهية الطبائع الاربع كذلك فانهم لو قالوا مع كون هذه الطبائع اعراضا

الجسم ٥

سي الله صانعه كان معقولهم رادّ عليهم قولهم قبل ان يرد عليهم غيرهم ذلك لما ان العرض
لا قيام له بذاته فكيف يتصور منه ايجاد العالم الذي نشاهده مصنوع بعاية الاحكام والاتقان
بل دل الدليل والبرهان على انه مصنوع الملك الديان الموصوف بصفات الكمال والبر والاحسان
او نقول ان الطبائعيين ان كانوا قالوا بالوهية الطبائع الاربع لم يقولوا بانها اعراض
ولم يقولوا بان الاله عرض كما قالت النصارى بان الاله جوهر والجسم بان الاله جسم فصح
قولنا لم يقل احد بالوهية العرض او قدم ذكر العرض على ذكر الجوهر والجسم لان بين
العرض والعدم مناسبة التضاد من كل وجه لما ان العدم واجب البقاء والعرض مستحيل
البقاء فلما فرغ من بيان هذا الضد الذي هو قديم شرع في بيان ضده الاخر الذي هو
عرض فلذلك وقع ذكر العرض مقدما على غيره ولان في وجود محتاج الى المحل والقديم
مستغن عن المحل فكانت المضادة بينهما ثابتة بطريق الخصوص من بين سائر المحدثات فكانت
مناسبة التضاد بينهما على طريق الخصوص مستدعية لذكر العرض متصلا بذكر القديم **وقوله**
لما ان العرض يستحيل بقاءه انما فسر بهذا ولم يفسر بقوله هو ما اذا قام لذاته كما فسر
بذلك في فصل اثبات حدوث العالم حيث قال ويعني بالاعراض ما اذا قام لذاته لان هذا هو
اللغوي على الذي يستحيل بقاءه اكثر من الذي يقال فيه هو ما اذا قام لذاته حتى يقال عرض
لعله ان مرأى معنى لا قرار له وذكر في البصير بعد ذكر هذا ثم هو ما كان عرضا لكونه غير
قائم بذاته اذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقائه
وفيه نظر اما المعتزلة والكرامية حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد كان
عرضا لهذا الوصف ثم يفرع لهما عن هذا الاصل المبني على الخيال مذهبان باطلان
اذ الباطل لا يبنى الا باطلا اما المعتزلة فانهم زعموا ان الله تعالى لو كان له صفات
اربعة كالعلم والقدرة والحي لكانت اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها
وقيام العرض بذات الله تعالى محال وكذلك وجود الاعراض في الازل ممتنع فاذا
لا صفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت عرضا واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت
هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري وعلموا انها لا تقوم بذواتها بل تقوم بذاته

تعالى سموها اعراضا لوجود ما كان العرض له جله عرضا في الشاهد وكلا المذهبين
فاسد فان العرض في الشاهد كان عرضا له لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذي سمي عن
معنى اللغوي له لاستحالة قيامه بذاته اذ لا دلالة في اللغة تدل على ان ما لا قيام له
بذاته تسمى عرضا واذا ثبت ان الامر على ما بينا لم تكن صفات الله تعالى اعراضا ولم يلزمنا
اثبات الصفات لله تعالى اثبات الاعراض في الازل ولا القول بقيام الاعراض
بذات الله تعالى والله الموفق **فصل** في ان صانع العالم ليس بجوهر لما فرغ من
بيان ما لا قيام له بذاته لا يصلح صفة لله تعالى شرع في بيان ما له قيام بذاته من المحدثات
انه لا يصلح ايضا صفة لله تعالى ثم قدم الجوهر على الجسم في ذلك لان الكلام جرى مجرى الاصل
على ما ذكرنا والاصل مقدم على الفرع **وقوله** وكذا صانع العالم معطوف على ما ذكر
قبل الفصل فصار كأنه قال ان صانع العالم ليس بعرض وكذا ليس بجوهر خلافا
لما تقوله النصارى فانهم زعموا ان الله تعالى جوهر لاتحاد الكلمة فينا ومنهم من يكون
في اللفظ والمعنى بان اطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوا به التركب وبان يكون في
اللفظ دون المعنى وهو فيما اذا اطلقوا عليه اسم الجوهر وعنوا به القائم بالذات
وتعلقت النصارى ومن تابعهم فان الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا واما
ان يكون جوهرا اجمعنا على انه ليس بعرض فكان جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا مع انه ليس بعرض
لكان معدوما لان الموجود لا يخلو عن احد هذين الوصفين فلما ان الجوهر والشاهد
ما كان جوهرا لانه ليس بعرض بل كان جوهرا لانه اصل تركب منه الجسم والله تعالى يستحيل
عليه كونه اصلا تركب منه الجسم فلم يكن جوهرا وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا
لان العرض موجود وليس بجوهر وكذا العرض لم يكن عرضا لانه موجود لان الجوهر موجود
وليس بعرض بل كان عرضا لاستحالة دوامه والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام بل هو واجب
البقاء فلم يكن عرضا لكون البسائط التي تركب منها المركبات اي لكون الجواهر التي تركب
منها المركبات **وقوله** وان كان الله فرد احادية له عن اصل وان هذه الوصل
هذا جواب لشبهة ترد على ما ذكر من قوله لكون البسائط التي تركب منها المركبات جائية

مجرى الاصول لها بان يقال لو كان البسايط جارية مجرى الاصول للمركبات وتقدم فيما ينتج
لان ذلك القول حينئذ نوع من ما نقول العاملون تقدم الطينة وما نقوله اصحاب الهيولى لان
البسايط لما كانت اصولا للمركبات كانت المركبات متفرعة عنها فحينئذ كانت المركبات جادة
والبسايط قد يتوجد ذلك لوهم نقوله وان كانت الافراد جادة لا عن اصل واما كون
جريانها مجرى الاصول فمن حيث تصور البسايط بدون التركب واستحالة المركبات
بدون بسايط لا من حيث ان البسايط قديمة والمركبات حادثة لا عن اصل فالبسايط
والمركبات كلها حادثة وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما سبق وقوله والمركبات حاصلة
اى وان كانت المركبات حاصلة على وصف التركب ابتداء احوال وجودها هذا
ايضا جواب شبهة ترد على قوله لكون البسايط التي يتركب منها المركبات الى قوله واستحالة
المركبات بدون الافراد بان يقال لو كان حصول المركبات مستحيلا بدون الافراد لما حصلت
المركبات في الصور بدون سابقة الافراد وليس كذلك فان الله تعالى يخلق
المركبات في ابتداء وجودها وبني من كثير مما نرى ونشاهد من وجود الكائنات وغيرها
من النباتات تطرى بخلق الله تعالى مجتمعة حين يظهر على وجه الارض من غير ان توجد الجواهر
الفرد في اول احوال وجودها ثم تتلاحق بها اجزاؤها الاخر ومن غير ان يكون لها مادة
تصلح مادة لها فعلم بهذا ان معنى قولهم لكون البسايط جارية مجرى الاصول للمركبات
في حق التصور الوهمي لا في حق الوجود فان المركبات توجد بخلق الله تعالى من غير سابقة
الافراد لها اولا وقوله ولا يقال بانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات
فكون جوهرا لما انه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات الى اخره وان قلت
لو قال قائل بل الجوهر بانه القائم بالذات اولى من تحديده بانه الاصل للمركبات
قلت ان هذا ان القيام بالذات يجري مجرى الحد بالجوهر او يجري مجرى العلة له وكل
منهما ينفي عدم الانفكاك عن صاحبه اى الحد لا ينفك عن المحدود وكذا العلة لا تنفك
عن المعلول ثم اجمعنا واتفقنا على ان الله تعالى قائم بالذات وجب ان يكون جوهرا لوجود
الاطراد والانعكاس بينهما لان كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل قائم بالذات

جوهر وهذا هو معنى التحديد او نقول ان كونه جوهرا لكونه قائما بالذات فكان كونه
قائما بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرا اذ يوصف الدوران غالبا ووصف العلة عن
الموصوف لا ينفك الا ترى ان كونه جسما لما انفك عن كونه فاعلا لما ان الاجسام اجتماعية
لا توجد منها الفعل لم يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما ولما لم ينفك كون الجسم متحركا
عن قيام الحركة به كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا واذا ثبت ان الله تعالى قائم بالذات
ثبت بهذا البرهان انه جوهر هذا كما انكم تثبتون له علما لضرورة اتصافه بكونه عالما وكذا
في جميع الصفات بهذا الطريق فما جوابنا عنه قلت الدوران انما يصلح ان يكون
علة للحد او للعلة اذا لم يعارضه شيء اقوى منه مع الدوران اقتضى ان يكون
حدا له او علة وهنا لما ان الجوهرية كما تدور مع القيام بالذات طردا وعكسا كذلك تدور
مع كونها اصلا متركبا منه الاجسام ثم كون الجوهر اصلا للمركبات حدا له او علة اقوى
من كون القيام بالذات حدا له او علة لما انه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات
وقد ما ينبئ عن كونه اصلا فكان جعله جوهرا لكونه اصلا اولى من جعله جوهرا
لكونه قائما بالذات اذ اطلاق اسم معنوي على محل وجد فيه ذلك المعنى لن يكون
الا لذلك المعنى الا ترى ان ما قام به الحركة يسمى متحركا لقيام الحركة به وكذا الاسود
والابيض والمجتمع والمفترق لقيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق
بتلك المحال ولو كان مجرد دوران الشيء بالشيء حدا له لوجب ان يكون كون الجوهر
قابلا للعرض حدا له للدوران لان كل جوهر قابل للعرض وكل ما هو قابل للعرض جوهر
وهم لم يقصدوا عن قول من يقول ان الله ليس بجوهر لان الجوهر قابل للعرض ويستدل على صحة
حده بالطرد والعكس فان قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وان لم يقبلوا اتضح ان الدوران
الدوران كما كان بالجميع المحدود والعلم المعلول كذلك كان بالشرط مع المشروط علم
بهذا ان مجرد الدوران لم يقض دليلا على انه حد او علة وقد اشعنا بان هذا في
الكلام في رد قول اهل الطرد بالله كفاية بالاطراد في التعليل ثم انا جعلنا دوران
قيام الحركة بمحل علة لتحرك ذلك المحل لاتصافه بكونه متحركا بسبب راجع الى معنى اخر سوى

سوى قيام الحركة وفيما لحق فيه لا يسجل اضافة كونه جوهرًا الى معنى اخر سوى القيام
بالذات وهو كونه اصلا بل وحت الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك وعلم
دلالتها على كونه قائمًا بالذات ثم اعلم ان جعل كون الجوهر اصلًا للمركبات جدًا لدون
القيام بالذات مع وجود الدوران في كل منهما مع الجوهر نظر حيث جعل الراس سببًا لوجوب
صدقة الفطر دون الفطر مع وجود الاضافة الى كل منهما حتى يقال ركوه الراس وصدقة
الفطر لرجحان جانب الراس للسببية بسبب المؤنة لما ان المؤنة في الراس دون الفطر وجعل
صاحب الشرع سبب صدقة الفطر حاكان موصوفا بوجوب المؤنة على من وجب عليه
صدقة الفطر بقوله عليه السلم ادوا عمن يمونون لما عرف فعلما هناك ان جعل الراس سببًا
اولى من جعل الفطر لما قلنا وكذا هنا **وقوله** وتحديد اللفظ مما لا ينبغي عنه لغة اي تحديد
لفظ الجوهر بانه اسم للقائم بالذات مع ان اللغة لا ينبغي عنه واخراج ما ينبغي عنه لغة عن كونه
جدًا وهو كونه اصلًا للمركبات مع اشارة اللغة عنه جهل فاحش **وقوله** جهل فاحش خبر
للمبتدا وهو قوله وتحديد اللفظ وما عطف عليه من الاولى صلة ينبغي وعن الثانية صلة
اخراج واما وصف الجهل بالفحش لان الجهل في موضعين وكان جهلًا مركبا مع وضوح المعنى
في ان الصوات في صدد **فصل** في ان صانع العالم ليس بجسم مناسبة ذكر الجسم بعد
ذكر الجوهر ظاهرة لانهما في الوجود كذلك لان المركب انما يكون بعد وجود الفرد
ووجود الفردين انما يكون بعد الفرد اذ الاثنان بعد الواحد فعلى هذا كان اول
ما نقول في ابطال القول بالجسم ان نقول ان الجسم هو المركب من الجواهر فاذا بطل كونه
جوهرا بطل كونه جسما ضرورة لانه لو كان جسمًا لما خلوا عن الاعراض كالحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وقد بينا ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينا ايضا
قدم الصانع فنتج مجموع هاتين المقدمتين علم كونه جسما واسناد الموفق **وقوله** كالجوارسة
وهم اتباع داود الجوارسي والجواليقية وهم اتباع هشام بن سالم الجواليقي والهشامية
وهم اتباع هشام بن الحكم وكان هشام بن الحكم لعنة الله من متكلمي الشيعة وجرت بينه
وبين ابي الهذيل مناظرات في علم الكلام وهذيانه مذكورة في النصوص وكتاب الملل والنحل

لان كل جزء اما ان كان موصوفا بصفات الكمال كالعلم والقدرة والسمع والبصر
والارادة فكون كل جزء حيًا قادرًا عالمًا الى قوله فكون فيه القول بالجسم كذلك **وان قيل**
لو قال قائل لم لا يجوز ان يكون الجزء الواحد متصفا بجميع صفات الكمال ومن ضرورة اتصاف ذلك
الجزء الواحد بصفات الكمال لزم اتصاف جميع الاجزاء بصفات الكمال كما في الشاهد كذلك فان
العالم قائم بفعله عالم حقيقة ثم هو موصوف من قرنه الى قدمه بالعلم فعال دلالة عالم فلا يلزم حينئذ
ما ذكرتم في الكتاب بقوله فكون فيه القول بالجسم كذلك ما اجبنا عنه **قلنا** هذا لا يجوز
ايضا لانه حينئذ يكون الله تعالى موصوفا بصفات الكمال بالطريق الذي ذكرتم من ضرورة
الصفات ولا يكون موصوفا بتلك الصفات بالطريق السابق الا لاجزاء ومن ضرورة التقسيم فالواجب
ان لا يكون شابه التقسيم في حق الباري بوجه من الوجوه بخلاف الشاهد فانه موصوف بالحدوث
ومن عرض التقسيم فلا نضر في حقه لزوم شابه التقسيم **وان قيل** ان علم الله تعالى
وقدرته وغيرهما من الصفات هل تقبل كل واحدة منها صفات الكمال ام لا ان قلتم بقبول
صفات الكمال بطلتم حينئذ القول بالتوحيد كما قلتم ذلك في الاجزاء بانه يلزم منه الهة كثيرة و
ان قلتم لا تقبل صفات الكمال فقد قلتم بانضمانها بالنقائص **قلنا** لا يلزم هذا في الصفات
لان العلم والقدرة وسائر الصفات قائمة بالذات والقائم بالذات يستحيل ان يقوم به صفة اخرى
واما الاجزاء فكل منها قائم بنفسه فلا يستحيل اتصاف تلك الاجزاء بصفات الكمال فامتاع قبول
صفات الكمال انما كان لوجود اضدادها من النقائص واما في الصفات فامتاع قبول صفات
الكمال لا يستحيل في ذاتها وهي تمام الصفة فلا يدل ذلك على اتصاف النقائص الى هذا
اشارة في المصداق ليقبل دلالة البطلان الكل لان المانع الذي ذكرنا كما يجري في المفروض
التوهيمات كذلك يجري في المفروض التوهيمات ثم دلائل التوحيد التي ذكرنا ان كانت صحيحة كان
القول بالتجسيم باطلًا وان كانت تلك الدلائل فاسدة كان القول بالتوحيد باطلًا فثبت
بهذا ان الصانع مما عدا ما يحكم والدلائل القطعية فكان القول بالتجسيم باطلًا ولان
المركب اما ان يكون طويلًا وهو المركب من جوهرين او عريضا وهو المركب من ثلاثة جواهر فان كان
الواحد بخلافهما **وقوله** الى ما وراء ذلك اي جاز بالقول الى ما وراء ذلك من المنتج والعشر

وله وجه للقول بكونه على هذه الاسكال كلها لما فيه من الاستحالة فان قيل لجوزان يكون
حكم الغايب على خلاف ما يكون في الشاهد من الاستحالة كما في الوجود وصفة القدم فان الوجود
في الشاهد اما ان يكون جوهرًا او جسمًا او عرضًا ومحال ان يكون على غير هذه الاشياء وانه
تعالى موجود وليس من هذه الاشياء ولم يوجب ذلك الاستحالة في حقه وكذلك في صفة
القدم فان غير يستحيل ان يكون قديمًا وله يستحيل في حقه مثل صفة القدم واجب في حقه وكذلك
في سائر صفات المحدثات من اشتمال الزمان عليها وقيام الحركة او السكون يستحيل خلوه المحدث
عنها والله تعالى منزه عنه فيجوز ان يكون هذه الاستحالة من قبل ذلك قلنا لانه لا يمكن ان
هذه الاستحالة وهي كون الشيء الواحد على هذه الاسكال كلها دائمًا ذاته كاجتماع البياض
وصفة المتناقضات ومثل هذا لا يحلف في الشاهد والغايب واما استحالة ان يكون الشاهد
غير الجوهر والجسم والعرض فلم نكن من اوصاف الذاتية للوجود بل يكون الشاهد موصوفا بالحدوث
والحادث لا يخلو عن احد هذه الاشياء الثلاثة وكذا صفة القدم واجبة لله تعالى لما ذكرنا
انه لو كان حادثا لافتقر الى محدث اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لا نهاية له ويجب
العالم الذي على ما ذكرنا والعالم موجود مشاهد فلزم من ذلك قدم ذات الله ليتحقق وجود العالم
به وكذلك الله تعالى منزه عن الاعراض وصفات الحدوث بخلاف الشاهد فانه لا يخلو
عن الاعراض فلا يخلو عن الحركة او السكون لذلك فاختصاصه باحد الجائزات لا يكون
الا بمخصص مخصص لجعله على احدى هذه الجائزات فبقوله فاختصاصه باحد الجائزات
خرج الجواب عن قولهم ان الله عندكم اختص بكونه حيًا عالمًا قادرًا سميعا بصيرًا ولم يعلل فيه
احد بان اختصاصه به كما يخصص مخصص وكذا فيما نحن فيه لو كان مختصا باحد هذه الاشكال
لم يكن بمخصص مخصص له ما نقول ان اختصاصه باحد الجائزين لن يكون الا بمخصص مخصص
لمساواة غيره اياه في الجواز واما هذه الصفات فواجبة الوجود في حق الله تعالى لاستحالة
الوجود واضدادها ممتنعة الوجود لما انها تناقض ويستحيل ثبوت النقيض على العدم وقوله
كما ذهب اليه الكرامية يذكر بعض الفرقة الكرامية في مسئلة الكون والمكون لانهم هم
المنفردون بذلك القول الباطل الذي ذكرناه وهو احدى الروايتين عن هشام بن الحكم

واما ذكر هذا الفرقة ذكر قول هذا تولد الجسامية والمراد منه اصحاب هشام بن الحكم فكان هو من
جملة القائلين بانه جسم اي تركب متحيز ثم ذكرنا انه من جملة القائلين بانه جسم اي قائم بذاته لانه
انه متحيز فكان منه زوايتان وحكى الحافظ عنه في كتاب الرد على المشبهة انه اثبت
في ذاته واحدا لله تعالى الى خمسة اوصاف فبذكر ذكر مثل هذه الاقوال الباطلة اولى من
الاتيان به وان ذكرت الوجوه في مقابلة اقوالهم فان قيل اجمعنا واتفقنا على انه
حي يصح ان يصير فاعلا وكل حي يصح ان يصير فاعلا في الشاهد جسم ويستحيل انصاف ما ليس
بجسم بهذه الاوصاف وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغايب الا ترى انه كما يستحيل
في الشاهد كون ما ليس بحي عالمًا قادرًا فاعلا يستحيل مثله في الغايب فكذا هنا كما يستحيل
هذه الاوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغايب قلنا هذا مجرد دعوى
ولعلة الشاهد فاسدة فانا نجد في الشاهد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فان
الجسم اذا كان حيًا وهو مركب من اجزاء غير متناهية وهي المسماة جواهر قام بكل جزء من جزئي
الجسم حي وكون حيا وان لم يكن جسما ثم نقول لهم ما تدعون ان كون الحي القادر العالم
جسما جار مجرى العلل لهذه الاوصاف ام جار مجرى الشرط فان قالوا هو جار مجرى
العلل بعض قولهم هذا بالاجسام ايجادية من ايجاد وانه ايجاد فانها اجسام وليست
والا فالله تعالى وله عالم فانه جامع متعدد من الفعلة على ان انه تفكك بين العلل العقلية واحكامها
في وقت من الاوقات كما في الحركة مع كون محلها متحركا وان قالوا ان كونه جسما جار مجرى
الشروط لكون الذات حيًا عالمًا قادرًا فاعلا حتى ان ما هو جسم يصلح لثبوت هذه الاوصاف
وما ليس بجسم فليس بصالح قلنا هذا ايضا دعوى لم نعلم ان صلاحيته ما وجد في
الشاهد حيًا عالما قادرا كان لكونه جسمًا وما لا فلا وان اعتمدتم على مجرد الوجود
فلا يصح ذلك لانكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرًا سميعا بصيرا الا ما هو جسم ودم
منا من امكان الستة محل للاوقات المشترطين هذا في الغايب وان قالوا نعم فقد
استغنوا عن الدليل وان قالوا لا نطالبكم بالدليل وقوله لجاز لغة ان يسمى رجلا ويقول
عنه العالم بالذات وهو الاولى ولفظ الكتاب ههنا وفي بعض النسخ عبث به القادر

متجرد

وكراهة كل اسم مستنكر كالحجر والمدر وغيرها نعوذ بالله من ذلك والله متناع عنه ناقص
اى الله متناع عن تسمية رجلا مع ان الرجل قائم بالذات فكان ذلك منه ناقضا لانه انما
سماه جسما باعتبار انه قائم بالذات ولم يسمه رجلا مع ان القيام بالذات موجود فيه ايضا فكان
ناقصا اذا تناقض عباده عن تعليل معلل للحكم بعلة م وجدت علة م موضع اخرى بها وليس
مثل ذلك الحكم وهذا كذلك فكان ناقضا لحقه اى بخص قولنا جواز اطلاق اسم الجسم
لله تعالى على الله تعالى وان اريد به القيام بالذات **وقوله** لانا نفى فى اسماء الله تعالى الى
ما انتهانا اليه الشرع الى اخره قد ذكر ههنا ما ذكرناه من السوال والجواب فى فصل اثبات
قدم الصانع بان الله تعالى حى قديما وموجودا وواجب الوجود مع ان السمع لم يرد بهذه الاسماء
وكان معناه الثابت لغة هو التركب مستحيلا على الله كان اطلاقه ممتنعا **وان قيل** اطلاق
هذا فى المخلوقات انما يدل على التركب واما المبالغة بلفظ الاجسام يدل على كونه اكثر
فلم قلتم انه فى الغائب يدل على هذا المعنى ليس ان لفظ العظيم فى الشاهد يدل على الضخامة والكبر
واعظم يدل على كونه اكبر وكثر ومع ذلك لا نفهم هذا منه فى الغائب **قلنا** هذا جهل محض
فان معنى اللغة ما لا يختلف فى الشاهد والغائب ولو جاز هذا الجواز ان يسمى الغائب طويلا
عريضا وساكنا ومتحركا واكلا وشاربا ولا يراد بذلك كله ما نفهم فى الشاهد وفى هذا
امران احدهما ابطال اللغات والثانى الجواز اطلاق كل لفظ مستشنع على البارى
تعالى وهذا باطل ثم نقول لفظ العظم فى الشاهد مشترك قد يطلق على كثرة الاجزاء
وقد يطلق على رفعة القدر والجلال وكونه استعمالا فى الشاهد على كل واحد من الامرين
فاذا اطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال والرفعة دون ما
لا يصح عليه وهو التركب وكثرة الاجزاء ولفظ الجسم ليس بمشترك بل هى موضوعة لمعنى واحد
وهو التركب والتالف فلا نفهم فى الغائب الا هذا وهو محال فان قالوا كما ان اطلاق
الجسم من حيث التركب والتالف بل من حيث الجلال والرفعة فاما لفظ الجسم ليس مستعملا فى
الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة بل هى مستعملة للتركب والتالف ونعوت اكثرة كلفظ
الشخص والطلل والشبح فان قالوا لا نسلم ان الجسم معنى العظم الا ترى انهم يقولون

هذا امر جسيم يريدون به العظم الا التركب اذ لا تركب اله مرة عرض قال خرج يحاط
عمر بن عبد العزيز رحمه الله جملت امرا جسيما فاصطبرت وسرت فيه بامر الله باعمرا
قلنا هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الامور بما كثر اجزاؤه من
الاجسام ومثل هذا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى ان المستعمل فى هذا لفظ الجسم لا
لفظ الجسم فانهم شاعدونا على امتناع لفظ الجسم فى اسمائه فما استعمل فى معنى العظم
لا يجوز ان يطلقه وما يجوز ان يطلقه لا يستعمل للعظم البتة فبطل الاستدلال والله
الموفق فاما لفظ الشئ هذا جواب عن قولهم لنا انكم تطلقون لفظ الشئ على الله
تعالى فكذلك يطلق بمن لفظ الجسم عليه فقال رحمه الله هذا فى جوابه اى قياس لفظ
الجسم على لفظ الشئ فى جواز اطلاقه على الله لا يصح لوجهين احدهما ان الشرع ورد
باطلاق لفظ الشئ قال الله تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله ولم يجز اطلاق لفظ
الشئ على الله لم يكن لقوله قل الله معنى وفائدة ولكان لغوا من الكلام كما لو قال اى السباع
اسرع مشاة فقال فاتل الفرس كان مخطئا فى كلامه لما ان الفرس ليس من جملة السباع
بل الصوات فى جوابه ان يقال الدب او الفهد والواضح منها قوله قل الله علم لنبى ومعناه
انها باب وهذا هو الوجه الثانى واجماع المسلمين ثابت فيه ايضا واما لفظ الجسم فمخالف
له فى هذه الوجوه الثلاثة فلم يصح اطلاق لفظ الجسم على الله لذلك **وقوله** جعل فاجنس
خبر لمبتدا محذوف وهو قوله فاطلاق لفظ الجسم على الله لانهم ان نفوا بقولهم له كالاجسام
معنى التركب اطلقوا قولهم انه جسم لان الجسم اسم للتركب **وقوله** وصاروا قائلين انه
جسم وليس بجسم هذا ان قوله وصاروا مناقضين وحاصل من هذا ان يقال لهم اردتم
بقولكم له كالاجسام نفى التركب ونفى سمة اخرى من امارات الحدث مع قيام التركب ان
قالوا بالاول فقد ناقضوا لان الجسم هو المركب مصرحون كانهم قالوا فى قولهم انه جسم له
كالاجسام انه مركب وغير مركب وهذا تناقض وان قالوا بالثانى فهو باطل ايضا لان
التركب لا يخلو عما يوجب الحدوث **وقوله** قالوا منا اى قالوا لم منا الخصم اتانا فكان من
اصل اضافة المصدر الى المفعول باطلاق لفظ شئ به الجسمية وهو قولنا انه شئ لا كالاشياء

قوله اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا بالحروف والاصوات
ليس هذا بحجة على المعتزلة فان عبد العزيز وجماعة
الكلام هذا الشرط ولكن اصل الخلاف
بيننا وبينه فكان اصل الخلاف

حتى اطلقنا لفظ الشئ فعلنا انه شئ ونسمي الجسم تقويما له كالاسماء والبارئ
باطلاق لفظ للسببية كقوله تعالى بظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات وقوله فبما
نقضهم ميثاقهم لعناهم وقوله ان لجواز مجئ اللام للعلة الغائية كاللام للوقت
اللزوم كردن خصم ما را بسبب اطلاق كردن ما لفظى را كه باطلاق كردن ان لفظ جسميت
را نفى ميكنيم روا داشتن ما را كه اطلاق كنيم لفظ جسم را جبل است يعنى جبان كه لفظ شئ را
اطلاق ميكند بر خداى له نعمى سنود برنما كه اطلاق كند بروى لفظ جسم را جبان
كس انسان جبل است وقوله يحقق له لفاظ والمعانى اما له لفاظ فان السمع لم
رد باطلاق لفظ الجسم على الله تعالى بكان اطلاقه مع ذلك عليه حملة كوار اطلاق لفظ
الجسم عليه واما المعانى فان الجسم اسما ذكر ذكروا ريد منه التركب ومن ذكر لم يرد منه
التركب كان حملة منه يعنى الجسم لان معناه لم يكن له التركب ومن اطلقه على الله واراد به
القيام بالذات له التركب كان جعلا لحكمه لفظ الجسم ومعناه والله الموفق فصل
فى استحالة وصف الله تعالى بالصور واللون والطعم والرائحة لما فرغ من ذكر الجسم واستحالة
على الله تعالى شرع فى بيان ان الجسم الذى يلزم منه الصور له ان الجسم لو كان كان طويلا
او عريضا او مثنيا او مسلثا او غيرها وذلك صور له واللازم زايدا يتبع الملزوم فلذلك
ذكرها بعد ذكر الجسم والى هذا اشار فى الكتاب بقوله بطل القول بالصور لبطلان
القول بالتركب اعلم ان الصور فى اللغة ماخوذ من صار يصور ويصور اى
اماله وفى قوله تعالى فصرهن اليك بضم الصاد وكسرها اى وجههن اليك ومصور
الصور لميلها الى هيئة معينة من الهيات فلذلك سمى صورا والصيران جمع صوار
بالكسر وهى القطيع من البقر وهى ايضا وعاء المسك وقد جمعها الشاعر بقوله
اذا هاج الصوار ذكرت ليلى واذكرها اذا نفح الصوار وقوله والطعم بوزن الطاء
هنا لانه ذكر فى الصحاح والطعم بالفتح ما يؤدى به الذوق يقال طعمه مر ثم قال وقد طعم
يطعم طعما اذا اكل فان غنم يغنم غنما وقال بعد والطعم بالضم الطعام والمعنى الاول هو
المراد هنا لانه قرن الرائحة فكان ممنوعا ان الصور فلا نها يحصل عن التركب والتركب

على الله محال وكان ما يحصل من تركيب التركب وهو الصور محالا لان ما كان وجوده موقوفا
على وجود المحال كان وجود ذلك الشئ ايضا محالا وغير ذلك من الالات المعدة من الجذب
كالاله بزة والالات الضغط والمقراض وكذا من الالات المعدة من الحسب كالباب والمفتاح و
الخرق كالمجث والاريق وغير ذلك كالالات المعدة من الذهب والفضة والصفر والنسيج
بطل القول بالصور لبطلان القول بالتركب فان قلت فى هذا التعليل يلزم الدور لانه
ذكر فى فصل صانع العالم ليس بجسم بقوله ولان التركب اما ان كان طويلا واما ان كان
مصمتا واما ان كان مربعا الى اخره وهذه الاشكال كلها صور للتركب ثم ابطل هناك
كونه مركبا لاستلزام التركب الصور وابطل هناك كونه ذا صور لاستلزام الصور
التركب فكان بطلان كل واحد من التركب والصور موقوفا على بطلان الاخر وليس
معنى الدور الا هذا وكل ما كان وجوده موقوفا على الدور لا يوجد اصلا فحينئذ
لا يوجد لا بطلان التركب ولا بطلان الصور قلت نعم هكذا لو اقتصرنا فى
بطلان كل واحد منهما على مجرد بطلان الاخر واما لو ضممنا الى بطلان كل واحد منهما معنى
اخر يبطله فلا يلزم الدور بيان ذلك انا لو قلنا ان الله تعالى صور يلزم التركب والتركب
عليه باطل لانه لو كان مركبا كان كل جزء منه اما ان لا يكون موصوفا بصفات الكمال
او لم يكن موصوفا بها فان كان موصوفا بها يلزم المحال من ذلك الاجزاء كما يلزم فى القول بانه
وان لم يكن موصوفا بها كان ذلك من امارات العجز والحدوث فبطل القول بالتركب لذلك
وكذلك يقول فى طرف بطلان التركب ابتداء انه لو كان مركبا كان على صور من الصور
وعلى شكل من الاشكال فالقول بالصور باطل لان اجماع الصور كلها على مسمى ثم لو
اختص شئ منها لكان بتخصيص مخصص له سواء كل فى افادة المدح والنقص والدخول تحت
تخصيص المختص من امارات الحدث فلما بطل القول بالصور بهذا الطريق بطل القول
بالتركب ايضا فلم يلزم الدور لان بطلان كل واحد منهما ثبت بدليل يغاير ما على ما ذكرنا له
ان بطل كل واحد منهما بالاخر حتى يلزم الدور وقف بطلان كل واحد منهما على بطلان الاخر غير
انه لما ثبت بطلان واحد منهما بالدليل القطعى تاس الاخر عليه لوضوح بطلان ذلك بالدليل فلم يلزم

الدور او تقول الملازمة والدوران بينهما كملازمة العلل مع اجكامها كالكسر مع الانكسار
والقطع مع الانقطاع فان التركيب موجب للصورة من غير عكس لانه لا يصح ان يقال الصورة موجبة
للتركيب لما ان الصورة انما من آثار التركيب فلا تكون موجبة له ثم الموجب للتركيب موجب لذلك التركيب
كطلوع الشمس مع ساير النهار فان الموجب لساير النهار طلوع الشمس من غير عكس ثم الموجب لطلوع
الشمس اطلاع الله اياها وكذلك في ساير العلل مع معلولاتها كقيام الحركة في العين بواسطة ليحرك العين
ثم الموجب لقيام الحركة من انسا الحركة فيه فلا يلزم الدور فيه فكذا فيما نحن فيه لما بطل ان يكون التركيب صنعة
لله تعالى وهو العلة الموجبة للصورة لدلالة التركيب على الحدوث كان معلولها وهو الصورة باطلة
اقول ان المعلول انما تنتفي بانتفاء العلة وقد تبطل العلة فتبطل المعلول قوله واجماعها على استحالة ذلك
اجماع الصور كلها على الاستحالة قوله وليس البعض اولى من البعض لاستواء كل في افادة المدح و
النقص فان قلت لو قال قائل لانسلم ان البعض ليس اولى من البعض فان صور الانسان
ابعض الصور واجسنها كلها لان الله تعالى قال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمعقول ايضا
يساعد على ان صورة الانسان احسن الصور فان احدا لا يتمنى ان يكون صورته على خلاف صورة الانسان
فلما علم بالكتاب والمعقول ان صورة الانسان احسن الصور كيف صح ما ذكرتم في الكتاب بقولكم ليس
البعض اولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص ما جوابنا عنه قلت الجواب
عنه من وجهين اجدهما ان السائل ركن موضع ما تكلم هو حيث اخذ شطر الكلام واورد
عليه السؤال لكان فيه اغلوطة فان المصنف رحمه الله جعل المعطوف عليه والمعطوف في قوله لاستواء
الكل في افادة المدح والنقص واعلم دلالة المحدثات على غلبة الصور ثم لو فرضنا مجدثا
ذا صورة فانا نعلم حسن صورته لا تدل المحدثات على ان المحدث كان عالما بحسن الصور بخلاف
صفة العلم والقدرة والجبن فان ثبوت هذه الصفات للصانع من ضرورات دلالة المحدثات
عليه لانه محال ان لا يكون هذه الصفات دون اضدادها وثانيهما ان صورة الانسان
وان كانت احسن الصور فيها شائبة نقصان من وجه اخر وهي صفة الحدوث والتركيب بخلاف
صفة العلم والقدرة والجبن اذ ليس فيها شائبة النقصان بوجه من الوجوه بل الصحيح
ان الانسان في احد اضداد هما قد يكون دون اضداد هما كالعلم والجهل دلالة المحدثات عليه انما

ولا نعلم دلالة المحدثات على ان محدثها كان على بعض تلك الصور احسن من صور
السفرجل والسكر والمقراض وكونه مثلثا او مربعا وكونه ابيض او اسود او غيرها من
الاشكال والالوان بخلاف صفة العلم والقدرة والجبن لما ان هذه المحدثات بهذه
الصفة تدل على الاحكام والاتقان لا تصور صدورها من جاهل عاجز قلت ولما
ان في هذه الصفات صفة الكمال ليس فيها شائبة النقصان فتثبت هذه الصفات
دون اضدادها فكان في ثبوت هذه الصفات لله تعالى دلالة ان قطعيان اجمعنا
على دلالة المحدثات عليه والثاني كون هذه الصفات صفة كمال وتعالى العالم و
ان يكون موصوفا بصفة الكمال على وجه ليس فيه شائبة النقصان بخلاف
المحدثات فان فيها نقصان الزوال لانها اعراض فان قيل لو كان
اثبات الصفات لله تعالى باعتبار دلالة المحدثات عليها لوجب ان لا تثبت له صفة
السمع والكلام لانه لا دلالة في المحدثات على ان محدثها كان سميعا متكلما قلنا
ان لم يكن تلك الدلالة ثابتة لما ان صفة السمع والبصر والكلام من صفات الكمال
فتثبت هي ايضا كثبوت صفة الجبن والعلم والقدرة وكذا هذا الاعتبار في
الالوان والطعوم والروائح يعني لو قلنا بثبوت الالوان لله تعالى لكان لا كلو
اما ان نقول بالالوان كلها وهو محال كما ذكرنا في الصور بل اجمعنا على
استحالة ذلك واما ان نقول بثبوت بعضها دون البعض ففي ذلك ترجيح
المخصص لان كل واحد منها في افادة المدح والنقص سواء فلا بد من مخصص يخصص بعض
تلك الالوان وهو من امارات الحدث وبهذا الطريق رد قول من زعم من الكرامية ان
لله تعالى كيفية لا تعرفها الا هو وهذا القول لم يرو عن احد من اهل السنة البتة وانما
روي هذا القول عن الكرامية روى عنهم ابو بكر الهمداني احد متكلمي سمرقند وهو قول
فاسد لما ان الكيفية عبارة عن الهيات والالوان والاحوال وقد مر القول بابطال
ذلك كله مفصلا القول بالكيفية وانا الموفق فصل في ابطال القول بالسنة
لما فرغ من بيان ابطال القول بالصور شرع في بيان ابطال القول بالسنة ردا القول

لقول بعض اضلال الذين اسوا الله الصوره فلزم منه التشبيه فذكر في هذا الفصل قصدا
بطلان القول بالتشبيه ردا القول المشبهه **فان قيل** اى فايده جديده في ذكر
ابطال القول بالتشبيه قصدا في هذا الفصل مع ان بطلان القول بالتشبيه قد قطعا
بما ذكر من الادله قبله لما انه ثبت ان الله تعالى قديم وغيره حادث فلا مشابهه
بين القديم والحادث وكذلك ثبت انه ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا ذي صوره
لم يكن الله مشابها لهذه الاشياء ولم يكن هذه الاشياء مشابهه له لانه لو ثبت المشابهه
بينه وبين غيره اما ان تثبت له المشابهه بالجوهر او بالجسم او بالعرض اذ غير الله لم
يخل من هذه الاشياء وقد ثبت ان الله منزه عن هذه الاشياء فلا يكون مشابها لها
قلنا ليس الفايده في ذكر هذا الفصل واحده بل فيه فوايد مجتمعه وعوايد
مكتسبه اعلم ان الضلال المخالفين لنا في هذا الفصل فريقان احدهما غلوا في
اثبات المشابهه حتى قالوا ان الله جسم مركب على صوره الادمي وله ما للبشر من الاعضاء
وخرجت منهم فرق كثيره من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي و
داود الجواربي لعنهم الله باطلاق هذا القول على الله تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا والفريق الثاني غلوا في الاحتراز عن اثبات المشابهه حتى لم يطلقوا
اسم الشيء على الله احترازا عن اثبات المشابهه بين الله وبين خلقه وهو قول جهم بن صفوان
وكذلك استعف الباطنيه والقرامطه وبعض المتسننين الى الفلسفه عن وصف الله
تعالى بانه شيء حي عالم قادر سميع بصير محترزا عن وقوع التشبيه والقول الاوسط هو
ما عليه اهل السنه والجماعه وكلا طرفي القول ذميم ومتى فضل رجحان والقول الثالث
في اثبات المماثله لله تعالى على ما حكى بيانه في هذا الفصل ان شاء الله فلما كان في هذا
الفصل اظهار بطلان الاقوال الباطله على بطلانه واحقاق القول الحق على
حقيقته على ما كان واعلم ما يثبت به المماثله وايراد ما يثبت به المخالفه على وجه
لم يحصل علم هذه الاشياء الا بما ذكر في هذا الفصل كان ايراد هذا الفصل مما
تشتمل عليه من الاحكام من اتمام علم الكلام واصول ما يتم به المرام **قوله**

لان المتشابهين هما المماثلان وفي بعض النسخ لان المتشابهين هما المماثلان والاول
اولى والباقي وقع من الكاتب لان الاشياء يستحيل الا لتباس والاشكال لان
المماثل يخالف الشيء وقال في الصحاح المشتبهات من الامور المشكلات والمتشابهات
المماثلات **قال قيل** في قوله لان المتشابهين هما المماثلان تعريف النوع بالجنس وهو
لا يطرد لانه لا يحصل به تعريف النوع الا ترى انك لو قلت الاسم كله والانسان حيوان
لا يحصل به تعريف الاسم ولا تعريف الانسان لمشاركة غير الاسم في استحقاق الاسم الكله
وكذلك الانسان لا تم تعريفه بالحيوان لمشاركة غير الانسان اياه في اسم الحيوان
وكثيرا فيما مضى في المماثله حسن بحثها انواع اربعه وهي المشابهه والمضاهاه والمشاكله
والمحاوله على ما حكى بيانها ان شاء الله تعالى فكيف صح تعريف المشابهه بالمماثله **قلنا**
انما لم يصح تعريف المشابهه بالمماثله اذا اقتصر في تعريف المشابهه على لفظ المماثله لانه غير
ولم نقتصر هنا على ذلك بل قال بعده والمماثلان ما ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد مسده
ولا شك لاحد في صحة هذا كما ذكر في الكتاب وهذا لان المصنف رحمه الله
اراد بالمتشابهين هنا المماثلين وهو ما ينوب احدهما مناب صاحبه من كل وجه فكان المتشابهان
والمماثلان بمنزله الاسماء المترادفه فتعريف احدهما بالاخر كان تعريفا للاخر
والدليل على ان المراد هذا وهو ان المراد بالمتشابهين المماثلان له اراد بنوع المماثله
من الانواع الاربعه التي ذكرنا بعقب الباب بالفصل ابطال القول بالتشبيه والمراد
منه ابطال القول بكل وجه من وجوه المماثله لا ابطال القول بنوع من الانواع
الاربعه للمماثله الا ترى انه ذكر في هذا الفصل بطلان قول من قال ان المشابهه
بين الله تعالى وبين خلقه باطلاق قايم الشيء ولم يكن مقصود المصنف من ذلك ابطال ابطال المشابهه
بالنوع التي ذكرها في التصريح من تفسير المشابهه بقوله فاما المشابهه بمعنى
الاشتراك في نوع من الكيفيه على صوره واحده كاشتراك الاثنين في قبول الالوان
وغيرها من الاعراض بل مقصود من ذلك ان اطلاق قايم الشيء على الله لا يوجب شيئا

من المماثلة من جميع انواعها الاربعة. قوله والمماثلان ما ثوب احدهما مناب صاحبه
ويسد مسده هذا احد جمعي للمماثلين وهذا عندنا هو المراد من قوله ما ثوب احدهما
مناب صاحبه ويسد مسده يعني ان يصلح هذا المثل لما يصلح له المثل الاخر الذي هو مماثله
فكان كل واحد منهما مثلا للاخر ولا يشترط ان يكون احدهما مماثلا للاخر في جميع الاوصاف
بل في الوصف الذي يطلب من احدهما ان يقوم الاخر مقامه ولا يخالفه فيه فهما حينئذ كاملان
متماثلين وعلى هذا مسئلة العقد ان رجلا لو استاجر صاغا ليصوغ ثوبه يصبغ معين
كالاحمر مثلا واراه الثوب الاحمر وقال له اصبغ ثوبي هذا مثل هذا الصبغ فالصباغ
صبغ ثوبه اصفر فكان الاحمر كان لصاحب الثوب ان يضمنه ان شاء ضمنه قيمة ثوبه
ابيض وان شاء اخذ واعطاه ما زاد الصبغ فيه ولا اجر ولو صبغ احمر ولكن
رديا ان لم يكن فاحشا في رداءته لا يضمن وان كان فاحشا يضمن وهذا كله مبني على
معنى المماثلة الذي ذكرنا ان احدهما ثوب مناب الاخر والصبغ الاصفر لا ثوب
مناب صبغ الاحمر فلذلك كان للمستاجر ان يضمنه ان شاء وكذلك اذا صبغه احمر رديا
فاحشا في رداءته فانه لا ثوب مناب الاحمر الجيد فلا يكون مثله لما مر له المستاجر فكان
له ان يضمنه بخلاف ما اذا صبغه احمر جيدا وفيه نوع رداءة قليلة حتى لا ينقص له ان الصباغ
اتى بمثل ما امر به المستاجر الذي عينه من الصبغ الاحمر اتفاقا كل واحد منهما مناب الاخر
والدليل على ان معنى المماثلة هو ما ذكرنا من ان ثوب احد المثلين مناب الاخر وسد
مسده في المعنى الذي طلب من احدهما ما ذكره في البصير بقوله فانا نجد اهل اللغة لا يستنكرون
من القول بان زيدا مثل لعمرو في العقد اذا كان مساويه فيه وسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة وغير
ذلك حتى ان السلطان لو ولى رجلا لحمايته ثغرا ثم انه عزله من يقوم مقامه ويسد
مسده في الحماية والقدرة على دفع الاعداء لا يستنكر اهل اللغة ان يقولوا عزل السلطان
فلانا ممن هو مثله وان كان بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وكذا قال النبي عليه السلام الخطة
بالخطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة

والرخاوة اعلم ان الناس اختلفوا في ان المماثلة بين الشيئين بماذا تقع على اربعة اقوال
فالاول قول اهل السنة والجماعة هو ان المماثلة انما تقع بين الشيئين انهما اذا اشتركا في
وصف كل واحد منهما ثوب مناب الاخر في تاديه ذلك الوصف اي لو طلب احدهما
الشيئين اعتبار الوصف الذي هو ثوب للموصوف الاخر ذلك الوصف منه وكفى كما سنه
على ما ذكرنا من النظر من غير نظر الى ان ذلك الوصف عام او خاص ومن غير ان يشترط
المساواة بينهما من جميع الوجوه كما هو مذهب الاشعرية وهو القول الثاني وقال في النص فانا
لا نقول ما نقوله الاشعرية ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وهذا فاسد لانا
بينا ان النبي عليه السلام قال الخطة بالخطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير مع
انهما قد تفاوتا في الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة واشباه ذلك كذلك
لو كان زيد مساويا لعمرو في العقد لا يمتنع احد عن ان يقول هما متماثلان في العقد وان كان
بينهما مخالفة بوجوه كثيرة سوى العقد علم بهذا انه لا يشترط المساواة من جميع الوجوه في
اثبات المماثلة بين الشيئين وبهذا يعلم ان ما ذكره في الهداية بقوله وعندنا المماثلة انما تقع
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة انما وقع ذلك على
قول الاشعرية لا على قولنا هكذا اضاف ذكره الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله والقول الثالث قول المعتزلة فانهم قالوا المماثلة تثبت بالاشتراك في اخص
الاوصاف وتفسير ذلك ان العلم مسألة اوصاف بانه موجود وعرض وعلم فالوجود
اعم اوصافها والعرضية اوسطها وكونه علما اخصها فالعلم عندهم يماثل العلم لكونه علما
لا لكونه موجودا وعرضا ولهذا ابت هذه الطائفة ان توصف الله تعالى بالعلم وزعمت
انه لو وصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه وبيننا في علمه اذ علمه يماثل علمنا في اخص اوصافه
وذلك لا يوصف بالعلم قلت هذا فاسد فان القدرة التي يحمل الانسان بها عشرة
اخماسا تساوي القدرة التي يحمل الانسان بها عشرين مائة من في اخص اوصافها وهو
في استحقاق اسم القدرة فان كلا منهما قدرة بعد استحقاقها اسم الوجود والعرض ومع ذلك
لا تماثل كل واحدة منهما للاخرى والقول الرابع هو قول العلاء الباطنية

وقول جهم بن صفوان فانهم استووا المماثلة بالوصف العام بالوجود والشيء والعلم والكون
فلذلك استووا عن وصف الله تعالى بالوجود والشيء والعالم والحي والقادر نفيًا للمماثلة وهذا
باطل لان المماثلة ليست بالوصف العام كالوجود والشيء والجوهر والعرض واللونية
لبطل تقسيم ارباب اللسان من الاشياء من يسميهم لبعض الاشياء ضدًا ولبعضها خلافًا
لبعضها جنسًا بل كانت الاشياء كلها مماثلة حتى كان السهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض
والعجز مثلا للعدد من حيث الوجود والشيء او اللونية والعرضية ويعارف ارباب
اللسان بشهد على هذه القضية بالبطلان الى هذا اشار في الكفاية وذكر الصفار
رحمه الله في البصير ان المماثلة اسم جنس يشتمل على انواعه وانواعه اربعة وهي
المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة. فاما المشابهة فمحايثة في الكيفية
في نوع من الكيفية على صفة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الالوان وغيرها
من الاعراض واما المضاهاة ففي الكمية فمحايثة في نوع من الاضافة كاشتراك
زيد وعمرو في البنوة الى خالد اذا كان ابا لهما فان زيدا كما ينسب الى خالد فيقال
هو ابنه ينسب اليه عمرو ايضا على ذلك الوجه واما المشاكلة في الكيفية فمحايثة في نوع
من الكم على رتبة واحدة كنوعي قطن ونوعي كتان كل واحد منهما مشكل صاحبه
واما المساواة في الكمية فمحايثة في نوع من الكمية على مقدار واحد كحنبتين او نوعين
كل واحد منهما عشر اذرع او صبرتين من حنطة كل واحدة منهما عشرة اقفزة ذكر هذا
في بيان بطلان قول الاشعرية ثم قال واذا كانت المماثلة اسم جنس تحته هذه الانواع
فلا شك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز فان الله تعالى لما وان
وكذا تعالى لجميع انواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك فكذا اطلاق اسم المثل
على هذه الانواع كلها ثم قد يختص بشيئين بنوع المساواة منها وهي الاشتراك في القدر
مع العدل المشاكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر انواعه فلا شك
ان المخالفة شيء عند العدل الى انواع الاخر دون ذلك لا يمنع اهل اللغة عن اطلاق
لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من الانواع ولهذا قال اهل الاصول كلام الشبيه لا عموم له

واذا

واذا كان كذلك صح ما قلنا من ان المماثلة تنتفي بالشيء في وصف لما وابهما في ذلك
الوصف وان كانت بينهما مخالفة بوجه اخر غير ان الاشتراك من كل وجه في الجهة التي
تقع بها المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة فان الناس لو اشتركا في الكلام او الفهم
او غيرهما من العلوم ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة بنوع احدهما مثل صاحبه
ولسد مسده لا يستحق احد من ارباب اللسان ان يقول فلان مثل فلان في
علم كذا واما اذا كان بينهما مساواة بسد احدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك فدل
ان الله تعالى ما قلنا وان اعتقد خلاف ذلك اي خلاف ان يكون احدهما مثل صاحبه
وقوله يعرف بطلان قول المشبهة وعرف ايضا بطلان قول جهم وكثير من اوائل
العلماء وانما ذكر بطلان اقوالهم على هذا الطريق ولم يقل يعرف بطلان قول المشبهة
وجهم لان قول المشبهة وقول جهم ليسا على الاتحاد في القول الباطل بل هما على
طرفي نقيض فان قول كل واحد منهما كاف قول صاحبه من كل وجه فيما قاله ولكنهما
في البطلان سواء لان احدهما وهو المشبهة غلا في الاثبات حتى اثبت الجسمية
لله تعالى وصون الالوهية عن هذا من الحكم ومن تابعه على ما ذكرنا في اول هذا الفصل
والثاني وهو جهم بن صفوان ومن تابعه غلوا في النفي عن الاثبات حتى لم يطلقوا
على الله اسم الموجود والشيء والحي والعالم فوقعوا في الضلال كما وقع المشبهة فيه لزوم
في الاثبات ثم ان هشام بن الحكم هو من متكلمي الشيعة وقد ذكرنا فيما مضى مذهب هشام
ايضا ان كلام الباري صفة له لجواز ان يقال هو مخلوق او غير مخلوق وقال
في الاستطاعة انها بعض المستطاع على ما مر بيان اقواله الباطلة في مواضعها هذا ما ذكر
صاحب كتاب الملل والنحل وقال ابو جعفر السجزي رحمه الله ان المشبهة من اتباع
اليهود واما جهم فهو جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ
وكان هو في اصله من اهل بلخ وقتله سالم بن احوز المازني لمروي في اخر ملك
بني امية وافق المعتزلة في نفي الصفات الازلية وزاد عليهم بانها قوله لا يجوز
ان توصف الباري تعالى توصف بها خلقه لان ذلك يقتضي تشبيها ومنها انه عالم

علوما حادثة لله تعالى لله في محل ومنها قوله ان الانسان مجبور في افعاله لا قدرة له ولا ارادة
واما خلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب اليه الافعال كما
ينسب الى الجمادات كما يقال اثمرت الشجرة وجرى الماء الى اخر ما ذكره من الهذيانات واما
الفلاسفة فقد ذكر المصنف رحمه الله في فصل الاستطاعة من البحث ان الفلسفة عندهم
عبارة عن العلم بحقائق الاشياء بقدر الامكان وذكر الامام العزالي رحمه الله في تهافت
الفلاسفة هم طائفة تعتقدون في انفسهم التبرء عن الاثم والتطهر بزيد العظة والذكاء
وهم رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستهجنوا شعار الدين من وظائف الصلوات
بل جعلوا بالكلية رقبة الدين يحوم من الظنون يتعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وله مستندة لكفرهم شيء سوى تقليد اسلافهم كتقليد النصارى
واليهود اذ جرى على دين الاسلام بشرهم وولادهم وعليه درج ابائهم واجدادهم وله
عن بحث نظري صحيح بل يعلقهم بما قالوا صادر عن التعزز بادناب الاشياء الصارفة عن طرق
الصواب والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب كما انفق لطوائف من النظار
في البحث عن العقائد والاراء من اهل البدع والاهواء واما مصدر كفرهم سماعهم اسامي
هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس وانبالم واطناب طوائف
من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية
والالهية واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور الخفية بحملوا ما عنفا
الكفر لجيزا الى غمار الغفلة بزعمهم وانخراطهم في سلكهم بر فعا عن مساعدة الجاهير
والدهماء واستكافا من القناعة بادنى الاباء طنابان اظهار الكمال في النزوع
عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل فاية رتبة في عالم الله احسن من رتبة
من تحمل بترك الحق المعقد تقليدا بالسارع الى قبول الباطل بصدقا ثم ان خطط
الفلاسفة طويل وبزاعهم فيها كثير والناقض في راي مقدمهم الذي هو ارسطو
المطلق والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس فانه رد على كل من كان قبله حتى على
استاذه المقرب افلاطون الالهي فلا شك ولا ارتياب لمذهبهم عندهم بل

يكون ظن وتخمين من غير كشف وتلقي الى اخر واما القرامطة فهم جماعة
من اهل هجر والبحرين منسوبون الى المذهب المذموم والراي الوخيم وانما
سموا قرامطة لانهم نسبوا الى رجل من سواد الكوفة يقال له قرمط
وقال ابو القاسم الطبراني انما نسبوا الى القرامطة لان النبي
صلى الله عليه وسلم راى عامرا جدهم يمشي يقال انه لقرمط في مشيه اي يقارب
خطوه ولهم قصة ذكرها الامام السمعاني في الانساب وقوله اذا الشيء اسم
للموجود فحسب وان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغير شيء لكان من جنس
الاشياء والمماثلة بين افراد الجنس وانواعه ثابتة في الجنس المجانسة فلو كان
موجودا لكان مثلا لغيره من جنس المجانسة لكل ما يطلق عليه اسم الجنس قلنا
قد مر ما يوجب بطلان هذا فانا قد بينا ان اسم الموجود لما ان لا شيء عبارة عن
العلم والله تعالى موجود وبالوجود لم يثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين
سائر الموجودات والشيء يحقق بحقائق المعاني دون الالفاظ المستعملة فاذا
سلم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ الا عن الثبوت
والوجود ثم نقول ان السواد شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما على ما ذكرنا
وكذا في سائر المضادات من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق حيث
لا يثبت المماثلة بينها وان اطلق لفظ الشيء على كل واحد من المضادات و
جميع الحوادث ان اسم الشيء ليس باسم جنس لان اسم الجنس هو الذي ينبئ
عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود
يتركب منه ومن غيره الجسم او لما هو قابل للاعراض حتى انه لا يتصور موجودا
ليس يتركب منه الاجسام ولا موجودا لا يقبل العرض وكذلك العرض
ليس باسم لمطلق الوجود اذ موجودات كثيرة ليست باعراض بل هو اسم
لما يعرض في الجوهر مما يشغل بقاءه فالمتكلم لو حد فيه هذا المعنى لم يكن
عرضا وكذا كل اسم جنس كالحيوان والنبات وغيرذلك فدل ان

ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس هكذا ذكر السوال والجواب
المصنف رحمه الله في البصر قال العبد الضعيف عفا الله له
الذي ذكره المصنف رحمه الله من معنى الجنس صحيح على اختيار غيره ايضا
لان عنه يقول الجنس هو القول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو اي شيء هو اي على جنس هو وهذا السوال انما يكون
عن معنى بعد الوجود كالجوهر والعرض لانا نقول انه سوال عن
مطلق الوجود كان معناه اموجود هو ام معدوم وهو لا يصح لانه ليس
جنسا تحت الوجود والعدم حتى يصح السوال عنه صح ان اسم الشيء
لا يقع على المعدوم ثم اعلم ان اسم الشيء لما كان اسما للموجود
كان اسما عاما يتناول كل الموجودات لقيام معنى الوجود في كل فرد
من افراد الموجودات وهو لا يوجب المماثلة اذ بالوصف العام لا
يقع المماثلة لا طلاقه على المتضادات والمخالفات كالحركة و
السكون والحيوان والجماد وعند المعتزلة هو اسم مشترك حتى
وقع على الموجود والمعدوم عندهم وهو ايضا لا يوجب المماثلة لان اسم
المشترك يقع على المتضادات كاسم الناهل للعطشان والريان و
الفرء للحيض والطهر وعلى القسم الثالث وهو ان يكون حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر وهذا ايضا لا يوجب المماثلة لان المعنى في محل الحقيقة
قائم فيه وهو قابل للزوال في محل المجاز وبهذا اخذ عبد الله المروزي
بالشيء احترازا عن الشبهة ثم اختلف الروايات عنه في تعين محل
المجاز والحقيقة فقال في رواية هذه الاسامي لله حقيقة ولغيره مجاز
وفي رواية اخرى عنه على العكس وفساد هذا القول لا يخفى على من له
ادنى معرفة بهذه الصناعة ثم ان الفرار عن الشبهة بهذا الطريق لا
يصح لان الاسم لا ينقل عن محل الحقيقة الى غيره الا لمشابهة قوية

بينهما حتى قال اهل اللغة ان المجاز يشبه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالة
تاكد المشابهة بينهما فكانت المشابهة لازمة من محل المجاز ومحل الحقيقة و لا
ليلزم لها عند جعل الاسم في المجاز حقيقة فكان الفار عن شوب المشابهة
بطريق المجاز واقعا فيما ابى بطريق اللزوم فلم يكن غاية لجهة جدا ثم العلم
الفاضل بين الحقيقة والمجاز ان ما صح نفيه ولم يكن نافيه كاذبا كان مجازا
وما لا يصح نفيه بل كان نافيه كاذبا كان حقيقة ثم اذا قلت في احدى الروايتين
ان هذه الاسامي لله تعالى مجاز وللخلق حقيقة كان معناه فولك
ان من قال ان الله تعالى ليس بموجود كان صادقا وكذا اذا قال انه
ليس بحي ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا خالق وهذا هو التعطيل
الصرف والالحاد المحض واذا قلت على الرواية الاخرى ان هذه
الاسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان معناه فولك ان
من قال الناس لا يعلم الله ولا رسوله ولا صحة دين الاسلام ولا يطلع
ما وراء الاسلام من الاديان ولا يعلم نفسه انه موجود ولا انه
مومن ولا يعلم السماء والارض ولا شيء من الخلائق كان صادقا
في مقالته وهذا هو السوفسطائية الكبرى كذا ذكر المصنف
رحمه الله تعالى وشكر مساعيه في الاسلام فان قيل
لو كان الشيء اسما للموجود والله تعالى موجود وجب ان يكون ذات
الله داخلا تحت اسم الشيء في قوله تعالى والله على كل شيء قدير
قلنا اجاب المصنف رحمه الله عن مثل هذا السوال في
قوله تعالى خالق كل شيء في مسئلة خلق الافعال بما جوابه بخضع
المصنف لها وينقاد ويطلب بها الكبر ويزداد ومن ذلك الجواب ما
ذكره ان الشيء ليس باسم جنس والله تعالى وان اطلقنا عليه لفظ الشيء
ليس من جنس العالم ولو كان لفظ الشيء عاما في القديم والحديث

لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعا منه والمحدث نوعا
اخر فيختلفان نوعا وتستويان جنسا والقول بانا لمجانسة
بين القديم والمحدث كفر فتبين بما ذكرنا ان الآية على ما قررنا
وهو انه عبر داخل تحت اسم الشيء هاك لعنى في محل الكلام لانه
يطلق عليه اسم الشيء ولذا لم يكن المراد بلفظ العلماء والوكلاء
على ان الخصوص بعد اخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو
لا يوجب دخول المحاط فيه الا ترى ان من دخل الدار وضرب
جميع من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله فيه وخروجه
له بعد خصوصا ومثل هذه المسئلة ما ذكره محمد بن
الحسن رحمه الله تعالى رحمة واسعة في كتاب المسح الجامع الكبير
رجل قال ان دخل داري هذه فعبدي حر فدخلها الحالف
نفسه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث دخول رجل بكر وقد
عرف نفسه بحكم هذه اليمين لانه كنى عن نفسه باضافة الدار
الى نفسه والكناية الخ المعاني تخرج عن شرط هذه اليمين
واصله قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا سمع
منا مقالة فوعاها ثم اداها كما سمعها وهو نفسه صلى الله
عليه وسلم لم يدخل فيه لما قلنا هكذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله
في ايمان شرح الجامع ولم ينعهم الامتناع عن اطلاق الاسم اي
اسم الشيء وفي بعض النسخ سمرجه يعني انهم لما لم يلحقوا بالدرجة
في بقي الصانع وانشوا الصانع فضل لهم توهم انكم امور بلانهاية
في الذات وانكرت الماتريدية وجود وجود عين والفرق بين وجود
ووجود عين فقد قررتم سطلان الاولى فقد بقي عليكم
السلم الى الامر الثالث وهو الفرق بين وجود ووجود عين

احدهما

وهو عين ما ذهبنا اليه فثبوت هذه الصفات اي مطلقا للقديم
والمحدث لا يوجب المماثلة لانا قد بينا ان الاستواء في
الوصف الذي تقع به المماثلة من الشيء لم يكن ثابتا
من جميع الوجوه حتى ان الانسان اذا كان يقدر بقدرته
على حمل عشرة امنا فانه لا يكون مثلا لاخر اذا كان موقادرا
بقدرة على حمل حبة من فله تعالى قدرة هذا مع قدرة ذلك
تماثلا لعدم مساواتهما في نفس القدرة مع ان اطلاق اسم القدرة
على كل واحدة منهما جائز وكذلك في العلم والسمع والبصر فان انس
لو استركا في علم الفقه ولكن مع التفاوت لا يقال فلان
مثل فلان في علم الفقه وكذلك في عين من الصفات ولما
لم تثبت المماثلة بين قدرة الانسان وعلمهما عند وجود التفاوت
بينهما مع مساواتهما في كثير من الاوصاف من الوجود والرؤية
وعدم الدوام وعدم اشتماله في العلم على المعلومات اجمع
وكون كل واحد منهما ضرورة او اكتسابا لكن لما تفاوتا
في وصف واحد وهو التفاوت في القدر لم تماثلا فلان لا
تماثل علم الله مع علم العباد للتفاوت الفاحش في نفس العلم
وفي اوصافه اولى والتفاوت هو التفاوت الذي ذكره
في الكتاب بقوله وكذا العالم منا عالم بعلم هو عرض الى اخره
قوله ولهذا قلنا الى اخره تعليل بقوله ثبوت هذه
الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة ولكن نوع ادراج
وهو ان يقال لكن يحترز ايضا عن اطلاق اللفظ الذي
يوجب المماثلة كما يحترزون انهم اما ثبوت هذه الصفات
للقديم والمحدث فلا يوجب المماثلة ولذلك انما هذه الصفات

للقديم والمحدث ولهذا قلنا ان الله لا يوصف بالمساسة لانها
توجب المماثلة بين المتجانسين متعلقا بالمدرج لا بالمذكور و
وذكر المصنف رحمه الله تعالى مسئلة المساسة في الشخص
على طريق السوال والجواب فلذلك وهم بعضهم بان هذا
جواب اشكال وهذا وهم منه لان جواب الاشكال لا يورد باللام
الجارة بل اللام الجارة انما يذكر لمتعلق يصلح ان يكون متعلقا لها
والا مدرج لفظ يصلح ان يكون متعلقا لها كما في قوله
تعالى ولنجعله ايةً للناس وهو تعليل معلله محذوف اى ولنجعله
ايةً للناس فعلنا ذلك او هو معطوف على تعليل مضمر اى لنبين به
قدرتنا ولنجعله ايةً وعلى قوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض
ولنعلمه ومثله كثير قوله ولانها عبارة عن المجانسة الا
ترى ان الناس يقولون ما هذا الشيء اى من اى جنس هو واهل
اللغة يقولون كلمة هل سوال عن مطلق الوجود وما سوال عن جنسه
وكم سوال عن قدره واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس
انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع
هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو دل
ان المساسة عبارة عن الجنس وكل ذي جنس لشيء فذي جنسه
من حيث المجانسة فكان القول بالمساسة قولا بالتشبيه وما
روى ارباب المقالات كابي القاسم الكعبي وابي محمد الحسن بن موسى
النوبختي وسفيان بن سحبان وهو من متكلمي اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
قوله افتراء عليه اى وروايه ارباب المقالات هذه الرواية عن ابي حنيفة افتراء
على ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اجل حالة واعلى منزلة من ان يقول
مثل هذا اللفظ الموهم للتجسيم في حق الله مع صدقه ومهارته في علم الكلام كمهارته في سائر علوم الاسلام
ثم لو سلمنا هذه الرواية عن ابي حنيفة نحمل ان يكون لها تاويل

تاويل آخر سوى المعنى الظاهر الذي نفر منها من نفى المجانسة حذرا لكلام سراج الامة وامام المتقين
ومعتمد الحافظين وسابق المجتهدين على الصلاح وذلك التاويل هو ان يريد بالمساسة الاسم الذي لها خصائص
يعلم الله وكان معنى قوله ان الله تعالى ماسة لا يعرفها الا هو اى ان لله تعالى اسما لا يعلمه الا الله ولو كان
مراد هذا هو ما في الخبر الذي ورد به الخبر وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام من اصابه هم او هو الهم
انا عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل
القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي واذا كان هذا محملا لا معنى لصرف
ذلك الى اسامي المجانسة والمماثلة مع ظهور مذهبه في التبري عن التشبيه وبت الرواية عن حماد
بن ابي حنيفة رحمهما الله وكان متكلما عالما بمذهب ابيه انه قال لا نفتر عن الصفح فزاد جهما ونفاة
صفة مقاتل بن سليمان واما قال ذلك اى معاذ الله كان مشبها وجهما كان معطلا فنبرا منها على
ان هذا كله تكلف لان القول بالمساسة عزي اليه كما ذكره المصنف رحمه الله والله الموفق قوله
وهو نفي القول بالمساسة وفي بعض النسخ وهو نفي عنه القول بالمساسة اى نفى ابو منصور رحمه الله عن الله تعالى
القول بالمساسة وترك ذكر عنه وهو النسخة الاولى دليل على ما قلنا من المعنى بان الضمير راجع الى الله تعالى
لا الى ابي حنيفة رحمه الله ويحتمل ان يرجع الى ابي حنيفة رضي الله عنه وكان في الشرح والنسخ للامام
ابو منصور رحمه الله لكونه اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة رضي الله عنه لم ينسب هذا القول اليه لا
في كتاب التوحيد ولا في كتاب المقالات وان كان اسهل سبيلا من قال بهذه المقالة وهذا الذي
ذكره في الشرح لا يصلح دليلا على رجوع الضمير الى ابي حنيفة رضي الله عنه والاظهر ان الضمير
راجع الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة رحمه الله لان من اسند الناس اتباعا لابي حنيفة
رضي الله عنه انما يحتاج الى نفي رجوع الضمير الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة رضي الله عنه وكان الطحاوي
لو روى شيئا عن الروى عنه يروي عنه ما سمعه فلا يشترط في صحة روايته سنة الاتباع والله اعلم

فصل

في ابطال القول بالمكان لما فرغ من بيان بطلان القول بالمساسة شرع
في بيان بطلان القول بالمكان لما ان القول بالمكان نوع من القول بالمساسة لما ان من المكان والتحيز
مساهمة عنانة او ذرة فصل ان ابطال القول بالمساسة يقتضي ابطال القول بالمكان لان كل ما

قالوا بالمكان ح انهم لم يقولوا بالتشبيه فمست الحاجة الى بيانه قصدا لذلك **وقوله** في
ابطال القول بالمكان اى بالمكان لله تعالى **وقوله** واما من يعترض بذكر ما دل القرآن بعد هذا
فلو تمسك بعد ما حكى المكان بتغير عما كان عليه والتغير دليل الحدث من امارات الحدث **فان قلت**
لو قال قائل العالم لم يكن موجودا في الازل فكان الله تعالى انه غير موجود في الازل وبعد ما خلقه واوجده
تعلم انه موجود فقد تغير علمه عما كان عليه اى عن علمه بانه غير موجود الى علم بانه موجود
والتغير في العلم لم يكن من امارات الحدث فكيف كان التغير في المكان هنا من امارات الحدث ما حوانا عنه
قلت لو وجد المكان بعد ان لم يكن كان التغير في ذات الله تعالى من لوازمه غير ممكن لانه لو لم يمكنا
فكان ذلك من امارات حدوث ذاته والله تعالى منزه عنه واما التغير الذي ذكرته من علم الله تعالى
فليس ذلك بتغير في العلم بل ذلك التغير في المعلوم على ما بينا في آخر فصل اثبات ازلية كلام الله تعالى
مستقصى لشرح الله تعالى **وقوله** فكذا لو كان مقدرا بمقدار العرش الاعظم اى وزنه البعض
والبعض على تقدير الممكن سائل للمقدر بتلك المقادير والبعض والبعضي محال على الله تعالى على ما مر في
ابطال القول بالجسم فكان الممكن على العرش باطلا تعالى ساحة العرش وباحيها لما ظهر من ابطاله وجه
ايضا **وقوله** وكذا ان كان مساويا لساحة العرش او اصغر منه هو ايضا ابطال الممكن بابطال
الناهي اى من حيث القدر في حق الله تعالى دون كونه اثباتا بيانيا في صورتين وهما صورة المساواة وصورة
الصغر من العرش في صورة الفضل منه فلذلك اضاف الناهي على ذكر هاتين الصورتين واما الناهي
بجهة السفل على تقدير الممكن على العرش مبنيا في الصور الثلاث وهي صور الفضل والمساواة والنقصان
فالحاصل ان الناهي على نوعين احدهما من حيث القدر وهو يجمع الصورتين وهما مساواة العرش
والنقصان منه والثاني من جهة السفل وهو يجمع الصور الثلاث وهي صورة الفضل والمساواة
والنقصان **وقوله** لان لا يمكن الناهي والقاني في كلام الحكيم الخبير وهذا لان الله تعالى استدل
بنفي الناهي والاختلاف في القرآن على انه من عند غير الله لو وجدوا واختلافا
كثيرا فحذف كل واحد منهما الى ما يليق بالوجه اما قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فالعرش يذكر
ويراد به السرير المعروف بالملائكة الذي هو اعظم المخلوقات ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر **شعر**
اذا ما بنو مروان ثلوا عروشهم ... بأوقاحا اوجت اياد وحمير ... وروى ثلت عروش بكسر ثاء ثل

عن سفوان اى زال ملكهم واوقحا اى هلكوا قال اياد وحمير قبيلتان نزل اخاهما عرش من مروان وهلكوا
كما هلكت هاتان القبيلتان وقال رجز **شعر** تراد كما غبشا وقد ثل عروشها **وذبيان** اذ ذلك قد لحقها النحل
تعبس وذبيان قبيلتان من نسل بني عبيلان تخالط به دحلس سحا عن دسل احركما هو آء العقر
خال ذهاب سنهر وذليل اقط اجمر وذليل النحل محاذ والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى واستوت
على الجودي ويذكر ويراد به التمام قال الله تعالى ولما بلغ اشده واستوى ويذكر ويراد به الاستيلاء كما
قال استوى فلان على بلاد كذا ومنه قول الشاعر في بشر من مروان **شعر** قد استوى بشر على العراق
ويذكر ويراد به العلو والارتفاع كقال تعالى واذا استويتم انت ومن معك على الفلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المراد
منه استولى على العرش الذي هو اعظم المخلوقات وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له اذا ضافه الى الاشياء
الى الله تعالى لعظم ذلك الشيء كما في قوله تعالى وان المساجد لله وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا
ان يكونوا عليه لبدا وكان لا اله الا الله ما دونه كان مستولى عليه بالاستيلاء عليه كما قال فلان استولى هذه البلاد وان كان هو اميرا لها وليس بقيما
وقوانا قال الله تعالى وهو رب العرش العظيم وان كان هو ربا لكل شيء **والاصل** في هذا كله ان
اللفظ الموضوع لمعنى يستحيل احدها على الله ولا يستحيل الآخر يفهم منه اذا اضيف الله تعالى ما لا يستحيل
عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة المحبة فان المحبة اللغة عبارة عن اصطفاء الشيء مع الجهل بسببه
واذا اضيف الله تعالى في مثل قوله تعالى يحبهم ويحبونه في مواضع من القرآن يفهم منه الاصطفاء
فحسب وهو مثل معنى ما كان سيحي رحمه الله يقول بالفارسية في الالفاظ التي اضيفت الى الله تعالى مما يمكن
العلم بحقيقتها في حقه كقوله اذا عرض بالكبر اعراض بالايمان بخوا الغضب الذي اسند اليه في قوله تعالى
وغضب الله عليهم كان المراد من الغضب ارادة الانتقام لا حقيقته التي هي عبارة عن غليان دم القلب
على وجه يظهر اثره في جانب العسير ارادة الانتقام وان في الكتاب لما كان الاستواء على العرش
وهو سرير الملك مما يرد في الملك حملوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون
ملك وان لم يقعد على السرير البتة فالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مراداته ونحوه
قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة معناه انه جواد او بخيل لا يوقف من العباد حتى ان
من لم تسط يده قط بالنوال ولكن هو جواد او لم يكن له يد اصلا مثل حاتم الطائي عندهم قولهم جواد وما قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اراد به ثبوت الوهيته

في السماء كما موت ذاته كما يقال فلان اسري في بخارا ويريد ويراد به ان امارته وسلطنته
منها واذا ذكره المصنف رحمه الله وقال ضمنا وهو المسمى للعباده في السماء وهو المسمى للعباده
في الارض اسمى لها غير في السماء وفي الارض فكان فيه ابطال قول القائلين بان الملائكة في السماء
بنائه والمسح في الارض الله وابطال قول عبدة الشمس والقمر والنجوم والاصنام فكان ذكر الطرفين فيها
لئلا يظن ان الهته التي كانت تعبد على زعم عبدتها فيها على معنى الاستدراك هذا اسار في السير والكشاف
وابن الحاجب رحمه الله العقل ويؤيده ان ابن الحاجب رحمه الله نصب على الحال فقوله لئلا يمكن الناقض يعني يجب حمل
هذه الآيات التي ذكروها على ما يليق بالربوبية وان لا يجري على ظواهرها التي يسمى الكمان على
زعمهم وان الناقض موجب حمل الظاهر موجب العقل فان ظاهر تلك الآيات يوجب الكفر على ما ادعوا والعقل
يوجب عدم الكفر بيان ذلك ان الكفر الجزئي وقد ثبت بالدلائل القطعية عدم الجزئي فسبب عدم الكفر ضرورة
عدم الاله والعقل منها حجة من حجج الله تعالى فلما عملنا بظاهر تلك الآيات لزم الناقض يوجب العقل
وذلك لان تلك الآيات وصرفناها عن ظواهرها الى ما يليق بالربوبية لئلا يلزم الناقض في حجج الله تعالى
فان الناقض في الحجج من امارات الجهل والله تعالى منزه عن الجهل فلزم علينا دفع الناقض الظاهري بالدليل
والصرف الى ما يليق بالربوبية اذ في هذه الآية في المائدة **فان قيل** ليس فيها في المثل بل فيها اثبات
المثل ومن مثل المثل بان كان السبته دخل في المثل وهو مقتض ثبوت المثل كما لو قلت ليس كزيد عالم.
قلنا الجواب عنه بحيث يعيد هذا وهذه الآية محكمة لانه يحمل تاويلا والاصل راجحة الى قوله
ليس كمثله شئ **فان قلت** كيف ادعيت ان هذه الآية محكمة لانها يحمل تاويلا فان العلماء اجمعوا
تاويلها على الاوجه المتقدمة يعني حمل الكاف زائدة اي ليس مثله شئ ويعني حمل المثل زائدا اي ليس هو
شئ ويعني حمل كلا منهما على ان ولم يزد شيئا منهما **قلت** كون الآية محكمة في المثل لا ان
المراد من هذه الآية في المائدة تعالى باجماع الخصوم واصحاب هذه الاوجه المتقدمة ان هذه الآية
والدة في نفي المائدة فكانت محكمة لانها يحمل تاويلا اي اخبر عن نفي المائدة ثم اختلف الاوجه المذكورة
منها في شئ آخر وهو انه يضر كون الآية محكمة في نفي المائدة وان لم يكن الكاف والمثل زائدا بل يحمل ان نقول
المثل عن مثله وهو يريدون نفسه تعمدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية كما انهم اذا نفوا عمن
يشد مسده وقد نفوه عنه فاذا علم انه من باب الكناية لم يرد من قوله ليس كمثله شئ وهو قوله ليس

كمثله شئ الا ما يطيبه الكناية من فائدتها كما انهما عبارتان مختلفتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة
عن ذاته وكون قوله ليس كمثله شئ ضمنا بل هو جواد من غير تصور بيد ولا بسط طاهر قال
ولك ان تزعم ان تلك السنة كررت تاكيدا كما كررها من قال وصالات كما تو نقش ومن قال فاصبحت
مثل لعصف ماكول **وفي له** تو نقس من الفت القدر اي حملها اتاني اراد ينقش فاخرجه
على الاصل وفي السير قال الراجز اكاف راسه صولكه وقال القتيبي المثل صلة ضمنا ليس كهو
وهو كما تقول الرجل اسال هذا المثلي اي لي وهو وجه لانه لو حمل على ظاهره وفي السنة شئ مثله
لما عنه كان في تصحيحه ابطال له لانه لو كان له مثل كان لمثله مثل وهو هو فلم يصح في السنة دل على انه
لمخصه في المثل عنه وذكر الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية بعد ما ذكرنا من
القول بزيادة الكاف في السنة او المثل والمحققون من اهل السنة من لم يجوز ان يكون في كلام الله حرف
زائد حالياً عن معنى يختص به قالوا في المشابهة قوله ليس كمثله شئ الا من قبيل قوله ليس
فان المثل المطلق شئ من شاركه في جميع اوصافه فما من شاركه في بعض اوصافه دون البعض فليس
بمثل له مطلقاً بل هو كالمثل له فان زيدا اذا ساوى عمراً في الطول ليس هو مثلا له مطلقاً بل مقيدا
بالطول بحسب ومن المعلوم ان احدا من العقلاء لم يجاسر على اثبات المثل المطلق لله تعالى لا من المشركين
ولا من اهل الكتاب بل من اثبت له شركاء ووصفه ببعض صفات الالوهية ادعى انه كالمثل له يعني
شاركه في بعض صفات الالهية فمن الله تعالى بقوله ليس كمثله شئ انه كما لا يجوز ان يكون شئ ما مثله
على معنى انه شاركه في جميع الوجوه اي باجماع كل العقلاء من المشركين وغيرهم لا يجوز ايضا ان يكون
شئ ما كمثله على معنى انه شاركه في بعض وجوه دون وجه فكان فيه رد لزعم المشركين وما تعلقوا به
من الآيات متشابهة محتملة لوجوه كثيرة وهي الآيات التي ذكرها من قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى والآيات بعدها غير محكمة الحمل على ظواهرها على ما قررنا وهو ما ذكر من قوله من لزوم
المحال فاما ان نؤمن بتنزيلها ولا نستحل تاويلها على ما هو احسن ذلك من كثير من آيات الائمة
وهو طريق سلفنا الصالحين واما ان نصرف الى وجه من التاويل وهو طريق المحققين من المتاخرين
وليس لاحد الفريقين ان ينكر على الآخر مذهبه بل يقول كما قال بعض الائمة حين سئل عن
كلمات القرآن طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم يعني السلم اسلم للعوام التي

لا يحمل عقولهم ودقائق الكلام حتى لوسألوا عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة ولكلفوا انفسهم طلب تاويلها زجروا عنها كما فعل مالك ابن انس رضى الله عنه حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ورفع الايدى الى السماء عند الدعاء تعبد محض فهذا لخواص عاملق به غلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع المجسمة فى ان الله مستقر على العرش فقالوا الا ترى ان الناس عند سؤالهم الحاجات واستفتاحهم بالدعاء والمناجاة يرفعون ابصارهم ويرفعون ايديهم الى جهة العلو لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله الم تر انا انزلنا والانزال هو الارسال من الاعلى الى الاسفل فاجاب المصنف رحمه الله عن هذه الاصول اما تعلقهم برفع الايدى الى السماء عند الدعاء فباطل اذ ليس فيه دلالة على كونه تعالى فى تلك الجهة هذا كما انهم اخرجوا بالتوجه فى الصلوة الى الكعبة وليس هو فى الكعبة وكذا المتحرى يصلى الى المشرق والمغرب والشام وليس هو تعالى فى هذه الجهات وجعل الله تعالى امرنا بالتوجه الى هذه الجهات المختلفة عند احوال الاحوال لسد وهم تخيل فى جهة ويصير ذلك دليلا لمن عرفه انه ليس بجهة منا ودليل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للابدان فى حال الصلوة ومثل المعنى فى ذلك خزائن الارزاق العباد اودعت السموات قال الله تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون والانسان محتاج فى المثل الى التوجه الى جهة شرقا وغربا جعل مقصود كالسلطان اذا وعد لعسكره الخير والارزاق يميلون الى التوجه الى خانات الخزائن وان يتيقنوا ان السلطان ليس فى الخزائن والله تعالى وهو القاهر فوق عباده فلا يجوز ان تصرف اوهامهم الى الفوقية من حيث الجهة فانه لا يجب المصير الا ترى ان الخادم فوق السلطان من حيث الصورة ولم يوجب ذلك تفضيله على السلطان فوقية من حيث الرتبة فكذا هنا واما استعمال لفظة الانزال والتنزيل فمنصرف الى الآتى بالقرآن واما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان الى مكان والآتى به جبريل عليه السلام كان ينزل من جهة العلو لما ان مقامه كان تلك الجهة ولا يدل ذلك على ان الجهات الست اخبار عن عدمه لان النفى عن الجهات حوالى لقوله ولا يدل وقوله لان النفى عن الجهات حوالى لقوله ولا يدل ويفسر الجواب هو ان نفى النبى عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه اذا كان ذلك النبى مما يحتمل الجهة واما لو كان مما لا يحتمل الجهة فنفى ذلك النبى عن الجهات الست لا يكون اخبارا

عن عدمه وهذا اصل مطرد فى حق الشاهد والغائب الا ترى انك لو نفيت العرض عن جميع جهات الجوهر لا يكون ذلك اخبارا عن عدم العرض فانك لو اثبت العرض فوق الجوهر لكان العرض مكان سوى الجوهر وقد لم يكن العرض قائما بالجوهر وهو خلاف الاجماع ولو اثبت انه يتصل بالجوهر فوقه لا خلت الجوانب الاخر عن العرض وهو ايضا لا يصح لما ان كل جزء من اجزاء الجسم من الاجزاء الفضية او الفوقية او الجوانب الاخر والاجزاء المداخله ليست بخالية عن العرض علم بهذا ان الستين فى الشاهد يوجدان ولو نفيت كل واحد منهما من الجهات الست بالنسبة الى الآخر لم يكن ذلك نفيا عن وجود وانما كان ذلك لما قلنا ان النفى عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه ان لو كان ذلك الشئ مما كان فى جهة من الاجهة كما فى الجوهر وقد بينا ان الله تعالى منزه عن كونه جوهرا فلا يكون قابلا للجهة والذى يسبق الجهة لم يكن نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم اوضح هذا الاصل فى نفى بعض واحد من الجهات الست بقوله لان من نفى نفسه عن الجهات الست بالنسبة الى نفسه لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه يعنى ان من نفى نفسه عن الجهات الست بالنسبة الى نفسه لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه كما قلنا ذلك فى العرض بالنسبة الى الجوهر علم بهذا ان الذى لا يحتمل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه سواء كان ذلك بالنسبة الى نفسه كمن نفى نفسه عن الجهات الست او بالنسبة الى غيره كما فى نفى العرض عن الجهات الست بالنسبة الى الجوهر على ما ذكرنا فان قلت لو قال قائل انا نفهم تصور مسئلة نفى النبى عن الجهات الست فى الشاهد بنسبة كل واحد منها الى الاخر سواء النفى الواحد بالنسبة الى نفسه فما الرد علينا وله سلمنا ان من نفى نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه لان له ادنى لبث حتى يسع قولهم ولان له جهة من الجهات انما نفهم منه كونه ذا جهة بالنسبة الى غيره لا بالنسبة الى نفسه وكذا لا نرد علينا العرض بالنسبة الى الجوهر لان كلامنا فى موجودين كل واحد منهما قائم بنفسه ولا قيام للعرض بنفسه بل يوجد هو حيث يوجد الجوهر فما كان موجودا فى نفس الجوهر وقد ذكرنا ان الجوهر بالنسبة الى نفسه لم يصح تصور الجهة له لان الجهة انما تكون من الستين فاحوجنا عنه قلت جوابنا عنه هو ان قوله اما نفهم هذا الذى ذكرت صحيح قولنا لا ان نفهمه لا يوجب ان يكون حجة علينا لكنه يثبت بحيث المثل المضروب بيننا وبينكم اذ كما ونوكم فى هذا لا نا قلنا ان نفى النبى

عز الجهات الست اما ان يكون اخبارا عن عدمه ان لو كان هو كان في جهة من الآخر وما لا فلا
يعني ان الذي يعقل الجهة انما يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم الوض عز وجل
للجهة وكذلك الموجود الواحد بالشخص لا يخلو عن قابل للجهة فلذلك لم يكن نفي كل منهما عن الجهات الست
اخبارا عن عدمه وكذا الله تعالى منزه عن الجهة وعن قابل لها فلا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا
عن عدمه غير ان عدم قبول الجهة في الوض والمتحيز الواحد بالشخص الى نفسه للمعنى الذي ذكرت واما
في حق الله تعالى فعدم قبول الجهة باعتبار ان الجهة من امارات الحدث لما ان في القول به دخولا
تحت تخصص المخصص او قبول الجهة من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها فلا يكون نفيه عن
الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم هذا الذي ذكرنا ان الله تعالى منزه عن صفات الاجسام وانشنا
ذلك بالدلائل القاطعة سوى جمع شبهاتهم منها قولهم انه موجود قائم بنفسه والعالم موجود وايضا
قائم بنفسه ولن يعقل العالمان بانفسهما الا واحد هما في جهة من صاحبه قلنا هذا باطل حتى الله تعالى
ان ذلك انما يصح في الذي يعقل الجهة والله تعالى منزه عن الجهة لان ذلك من امارات الحدث لما
ذكرنا وانا نقول الموجودان العالمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوز ان يكون فوق صاحبه
والآخر تحته ويجوز ان العالمين هذين الغائبين فان قالوا نعم تركتم لمذهبهم فانهم لا يجوزون ان يكون البارئ
تحت العالم وان قالوا لا تطلوا دليلهم وهو لا سبيل لكم الا بالشاهد فان قالوا انما لم يجوز هذا هناك
لان جهة تحت جهة فتم وتفتقر والبارئ عز وعلا منزه عن التفاصل قلنا اذا اتم التوقف
من الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة لم يلزم ان دليل التفرقة لم يوجد فانا نجد بل وجد
لما ترى انه يوجد الحدوث وهو ممتنع على الغائب لحق علائق بهم نقول لهم لم كون جهة تحت جهة
دم عن مسلم لما ذكرنا ان الحادث قد يكون شيء السفل ولا سبيل الى الدار والطلبة على ما ارتفع
من الاماكن والسلطان فما اهتدوا من الا لكنه ثم نقول لكم قائم بالذات في الشاهد حجر وكل حجر
قائم بالذات أفتشهدون بذلك على ان الغائب حجر فان قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم ووافقوا
النصارى وان قالوا لا نقضوا دليلهم ومن لا سبيل لهم الا بالشاهد ونقول انه تعالى كان ولا
عالم بما خلقه او خلقه في ذاته ام خارج ذاته وكيف ما كان فقد تحققت الجهة فسؤال ان هذا
سيتم على ما تضمون من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متحيز وان كل متحيز يتبرأ من

عن

عند قيام الدلالة على بطلان ذلك العالم لان هذا الذي يعولون عليه دليل على الايراد منكم ما تشرذون
في بعضكم من القول بالتحيز وترك التوحيد لان تعقل جميع العرش مع عظمته لن يكون الا لمتحيز
متحيز على ما قررنا وكذلك القول بالداخل والخارج لن يكون الا لما هو متحيز بل هو من خاصية
الاجسام الا ترى ان العرض القائم بالجوهر ليس بداخل فيه ولا خارج منه مع انه عرض محال
في الموجودين فكان هو من صفات الاجسام وانتم ساعدونا على ان الله تعالى منزه عن كونه جسما فلا
يلزم عليه من كونه موجودا ما يلزم في الاجسام وهذا هو الجواب عن قولهم انه تعالى لما كان موجودا
اما ان يكون ماسا للعالم او مباينا عنه وانهما كان فيه اثبات الجهة قلنا ان ما ذكرتم من وصف الجسم
وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما الا ترى ان العرض لا يوصف بكونه ماسا للجوهر ولا مباينا
عنه وان هذا كله من لوازم التحيز والتحزي والساهي وهي كلها محال على القديم تعالى فلا يثبت
الجهة في حقه لذلك فان قيل وجود شيء ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة ولا في
مكان وهو في زمان لا يدخل تحت الوهم ولا تصوره الذهن فلا يمكن اثباته قلنا الوهم من
شأنه الحس فما هو محسوس يدخل تحت الوهم وما ليس بمحسوس لا يدخل تحت الوهم وصور الصانع معقول
غير محسوس ويجوز ان يكون الشيء معقولا ولا يكون محسوسا ولا يدخل تحت الوهم في الشاهد له
وجود كالعقل في الآدمي ونحوه فان العقل والروح والبصر والنفس والسمع والرزق موجودة
في الآدمي يقينا على وجه لن يشك احد في وجودها لثبوت اثارها والا وهام عن الاحاطة
بها تقاصرت لعجزها عن الحواس المدركة صور محسوساتها وكان هذه كلها ليصير ذلك حجة على
كل من انكر الصانع مع ظهور الآيات الدالة عليه لعجزه عن التصور في الوهم والمخيلة فذلك ان
الدلائل القطعية قد دلت على ثبوت الصانع وقد مر على ما مر وقد دلت الدلالة القطعية ايضا على كونه
محالفا للحوادث مع اثباته على الوصف الذي اقتضته الادلة القطعية وان لم يدخل ذلك الوصف
في الوهم لقصاوره بنفي الادلة على ذلك الوجه كما ثبت بوجود الروح والعقل والسمع والبصر
لثبوت اثارها وطماح علم احساسنا صورها وكان هذا نظير ما بحثنا فصل حلوا فقال
العباد فيما اجتنا عما تعلق به المحرلة لقولهم ان وجود فعل العبد اذا كان بالله تعالى ولم يكن
الوجود منه تعالى لتعلق قدرته الحلق بنفي ان لا تصور وجوده بعد ذلك ان لم يكتسب العبد

قلنا مجمع ما ذكرنا من الدليل ان الحيد له فعل ولست له قدرة الخلق يبطل هذا الكلام
والحاجه بنا اعود ذلك الى بيان الجهة التى تعلق بها قدرة الحيد بل بنا الحاجة الى اثبات انه ليس
بمحمود وانه فاعل عن اختيار وانه ليس بمجبر وقد فرغنا عن ذلك كله الى آخره فكذا هنا ليس
بنا حاجه الى بيان ان الله تعالى اذا لم يكن جوهرا ولا عرضا ولا فى جهة ولا فى مكان ولا فى زمان
كيف يكون هو لان الله تعالى منزه عن الكيفيه بل علينا الاتيان بوجوب الادله القطعيه وقد دلت
الادله القطعيه على ان الله تعالى موجود وانه منزه عن صفات المخلوقين من الجهة والوضعيه الى
آخرها فكان هو كذلك لان تخلف الادله القطعيه عن موجبها غير جايز وتخلف وهنا عما نحصله بان
يكون كذا وكذا من مثل ما احسنتا ه اخر جايز لكون ما ذكرنا فى مسئله خلق افعال العباد نظير
مسئلتنا هذه من حيث انه يجب علينا الاتيان بالدليل فى الصورتين وان لم يكن ذلك الدليل من مثل
ما احسنتا ه والله الموفق **فصل** فى اثبات الصفات قدم الصفات السلبيه على الصفات
الاضافيه كما فعل كذلك فى كلمة الشهاده حيث قدم نفى الالهة على الوحدانية لان الاهم هو نفى
الالهة لان الناس كلهم سوى الدهريه لجهلهم الله معترفون بوجود الله تعالى غير ان بعض الضلال اشرك
غيره به جهلا به وعنادا الدليل الواضح والبرهان اللائح وما ذكره قبل هذا بان العالم محدث وانه
واحد فلم كان ذلك الا بعد ذكر حدث العالم اياه على ذلك الوجه **وقوله** لما ان حصل لهذا
العالم تعلل لقوله لاسكن **وقوله** البديع نظمه يعنى اسم المفعول اى المبدع تركيبه كان البديع هنا
صفة العالم فكان بمعنى اسم المفعول بخلاف قوله تعالى بديع السموات والارض فان هناك البديع بمعنى اسم الفاعل
اى مبدع السموات والارض اى خالقهما ابتداء من غير مثال سبق قبله الموتى صورته خوش آمده
صورت وى من الابنى وهو الفرح والسرور وشئ ابنى اى حسن يحب البدايه بالهاء جمع
البديهة وهى ما خوذه من البداهة وهى اول جزئى الفرس **وقوله** فى بدايه العقول الى اوايلها
اى بذلك هذا الذى ذكرته باول نظر وتامل من غير احتياج الى زياده تامل النوع جنس داخل
وذكر الاوصاف فى قوله نسج دباج منقش او بناء قصر عال او تحصيل صوره بديعة تمثالية وزياده
التفويل فى تشفيه من حمد وجود ذلك من الموات والا لم يكن محتاجا الى ذكر هذه الاوصاف
فان نفس النسج والبناء لا تصور منه فكيف نسج الديباج المنقش وبناء القصر العالى فيما لا

لعقله اول بديهه اى اول شئ كذا فى الصحاح وقوله لو لم يكن موصوفا باضدادها كان موصوفا باضدادها
من الموت والعجز الى آخره **فان قيل** انما يصح هذا اذا لم يكن بينهما واسطه والواسطه بينهما ثابته فان
الجمادات كلها من الحيطان والاحجار والماء غير موصوفه باحد هذه الصفات ولا باضداد هذه الصفات
قلنا الكلام الموصوف بانه حى عالم قادر انما يدل على الذات الموصوف بهذه الصفات او دلاله المعجزات
على ثبوت هذه الصفات او مساعده الخصم بانه حى عالم قادر من كل من وصف بهذه الصفات لو خلا عن
هذه الصفات كان هو موصوفا باضداد هذه الصفات لا محاله **فان قيل** الكلام فى مساعده الخصم فان
الخصم لو كان من القرامطه ومن لا يعتقد حتى لا يطلقون على الله اسم الحى والعالم والقادر على ما مر فى
فصل ابطال التشبيه ما حواباتا عنه **قلنا** حواباتا عنه ايضا قد مر فى ذلك الفصل وهو انا انما نبنى الدليل القطعى
ان الله تعالى قديم كان هو موصوفا بصفات الكمال ومن صفات الكمال ثبوت هذه الصفات لا اضدادها فلذلك
ثبت هذه الصفات لا اضدادها والله الموفق **وقوله** وكان المعتزله بالكاد هو الى آخر اعلم ان الناس اختلفوا
فى تسميه هذه الطائفه المعتزله قال صاحب المعتمد فى فصل المذكور والموتى من المعتبر بعد ذكر البصريه والمروانيه وغيرهما
ومن ذلك قولنا المعتزله للفرقه الناجيه وهو عمرو بن عبيد واصحابه لما اعتزلوا حلقه الحسن البصرى رحمه الله
وذكر الامام ابو جعفر الحنزى رحمه الله فى كتاب له موزنه ذكر اهل الاهواء والبدع منهم القدريه فسميها انما
فارقوا الجماعه وهاتهم النوبختيه وما تقم الكيسانيه وزاد بعضهم المعتزله ويسمون ايضا المحلله لقولهم ان الله خلق الخير
وقدره وشاءه ولم يخلق الشر ولم يقدره ولم يشاءه فاعتزلوا النوبختيه والكيسانيه ثم اعتزلوا الامه جمله فسموا معتزله
هذا المعنى وهم انكروا اصناف الله جمله الى آخره **وقوله** ملتحق بالمحال يعلله السوفسطائيه لان السوفسطائيه
ينكرون الحقايق وهذا القول منهم انكار لحقيقه لان اسم الفاعل مشتق من المصدر وقيام المصدر حقيقه فى الاولى
ان المتحرك اسم لذات قام به التحرك والساكن اسم لذات قام به السكون وكذا فى سائر اسماء الفاعلين مع مصادرها
هذا هو الحقيقه ثم اقر بوجود اسم الفاعل المشتق كالعالم ثم انكر العلم به كان منكرا الحقيقه وقوله عالم لان ولنا عالم
اذا لم يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به ثم من انكر قيام العلم به مع اقراره بانه عالم لا بطريق العلم
كان منكرا لحقيقه قوله عالم وهو معنى قول السوفسطائيه او كان ناقضا فى قوله انه عالم لا علم له لانه قال انه
عالم قد اقر ان له العلم ثم بقوله لا علم له كان ناقضا ما اجب به فكان ساقطا **وقوله** تحقيقه ان قولنا الضم
البارز فى يحققه راجع الى اثبات الناهض واستدل على اثبات الناهض فى هذه الكلمه بالضد اذ بالضد تبين الاشياء

فى نسخه الصحيح الى آخر اعلم ان الناس اختلفوا

فوجه الاستدلال ظاهر وان قولنا هو عالم قادر اثبات للعلم والقدرة لما ان قولنا من يقول ليس هو عالم
ولا قادر نفي للعلم والقدرة لا نفي للذات على انه لو كان هذا منه نفيا للذات لا كفى بقوله ليس هو ولما احتاج الى
قوله تعالى ولا ذكره علما انه انما ذكر لمعنى لا يحصل ذلك المعنى مجردا قوله ليس هو وليس ذلك المعنى في قوله ليس هو عالم
الا نفي العلم مع بقاء الذات ولما كان كذلك في طرف النفي وهو نفي العلم وجب ان يكون في طرف الاثبات على
وزان ذلك اثباتا للعلم وهذا استدلال بسمات الحادث وان الله تعالى لما اتصف بالعلم بقوله تعالى لا اله الا
هو عالم الغيب والشهادة وبمساعدة الخصوم اياه انه ذلك وهو اسوة من العلم بعد الاطلاق على ذات الله تعالى
لا يخلو اما ان يراد به ثبوت ما اخذ الاشتقاق ومبدأ العلم او ما يراد فان اريد هو المطلوب فكان نظير سائر الاسماء
المشتقة من مصادرها كالمحرك والساكن والاسود والاسض فانها وضعت لاثبات المعاني التي تدل عليها الاسماء
عليها فكان عملا بما اتفق عليه ارباب اللسان وان لم يرد منه ثبوت العلم فمع بعد ذلك لا يخلو اما ان يراد مجرد
اسم الله تعالى لا غير او يطلق عليه لغتا او كذبا فلو اريد به ذات الله تعالى لا غير لكان اطلاق ذلك الاسم عليه غير لغة
اطلاق اسم الله وكذا سائر الصفات حتى كان قولنا تعالى هو الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن
المهيمن العزيز الجبار المتكبر غير له قوله هو الله الذي لا اله الا هو الله الله الله على حسب عدد ما ذكر من هذه
الصفات ولا يكلم بهذا من له ادنى علم بسنن العربية وكذا لو اطلق عليه هذه الصفات بطريق اللقب من غير اثبات
معنى باحد اسنان هذه الصفات فهو كما سمي الصبي حين يولد اميرا وعالما من غير ان تعتبر منه امور وما ان
ثبت له منه علم او اطلق عليه الصفات كذبا لم يشكل احد في كفر قائله ولما لم يثبت هذه الاوجه الثلاثة
في قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخره وكذا فيما وصف نفسه في غير هذا
الموضع انه حي عالم قادر سميع بصير يجب ان له حيوة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا كما ثبت هذه صفاته
وراء ذاته وبيان قوله تعالى لله الاسماء الحسنى في آخر سورة الحشر وقوله تعالى ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى في آخر سورة بني اسرائيل بضميمة الجمع وكذلك قوله عليه السلام ان لله تعالى
تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة انا سنقيم على اصلنا وهو اثبات معاني هذه الاسماء وراء
ذاته لا على اصلهم فان الاسماء على اصلهم كانت عبارة عن اسم واجب وهو اسم الله وهو اطلاق للدلالة
البعض على بعض لا غير والدليل على ان هذه الاسامي وهي قولنا حي عالم قادر الى آخرها دلت دلالة على
المعاني وراء الذات لا دلالة وعلى وجود الذات فحسب لان نفي الذات لا يفهم بشيء اصر من هذه الاسامي

لا نرى ان القائل بقوله هو موجود ليس بعالم لما يكون مناقضا كما يكون قوله هو موجود ليس بموجود ولو كان
الاسم اسما لاثبات الذات فحسب لما نفى بعضه وجب كان الامر على ما قررنا دل ذلك على بطلان
كلامهم واعترف المعتزلة في الاعراض عن هذا الكلام وزعم رئيسهم ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان
الله تعالى عالم اثبات للعلم غير انه من حيث ان علمه ذاته وكذا قوله في قدرته وحيوته وسمعه وبصره وهذا
الاعتراض فاسد من وجوه احدها ان علمه لو كان ذاته لكان ذاته علما يجب ان يعتد عليه وقد
صرح الكعبي ان من زعم ان علم الله تعالى ليس هو كافر والآخر ان ذاته لو كان علما كان يستحيل بقاؤه
بذاته اذ قيام العلم بذاته اي ذات العلم مستحيل والثالث ان علمه لو كان ذاته وقدرته كان على قدرته
اذ محال ان يكون علمه ذاته وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته لما في اثبات الذات غير الصفة ولما فيه
من اثبات المعاني في الازل والرابع ان علم الله تعالى لو كان هو الذات والذات هو الحي القادر
السميع البصير العالم الباري لكان العلم هو الموصوف بهذا كله وكذا القدرة والحيوة والبقاء والسمع
والبصر وهذا خروج عن مضيه العقول وقوله لحقيقة ان الافعال المحكمة الصادرة بحقيقة
راجع الى قوله ان قولنا عالم اثبات للعلم يعني ان حصول هذه الافعال المحكمة المتقنة من خلق الحيوان والارض
وغيرها لا يخلو اما ان كان من ذات لا علم وقدرة على خلقها او من ذات شيء عالما قادرا من غير ان يكون له
علم وقدرة والثاني سفه باجماع سائر العقلاء والمدرك لا يحصل منه فعل من الافعال وان سمي عالما قادرا
بمعنى الاول وهو ان صدر هذه الافعال المحكمة المتقنة من ذات له علم وقدرة وقوله نسخ الدابة
بالباء الموحدة بعد الدال وهو فارسي معرب على ان اصله مسدده كما قلناه في الدناس ويجوز ان
يقرأ بالياء المثناة تحتانية بنقطتين كذا في الصحاح والسماع هو الاول وقوله بانه من الاجرام
العلوية والجواهر السيالة والاشباح الحيوانية وانا خص هذه الاشياء بالذكر لان احداث هذه الاشياء
لا تصور من غير الله تعالى حسا ولا وهما لان حكماء اهل الارض لو اجتمعوا على احداث نوعة حبة او
ذباب حتى لم يقدروا عليه وان نقوا فيه سنين حضوصا في حق الحيوان بالارض ولما لم يتصور
احداث هذه الاشياء من اكابر المخلوقين مع حيوتهم وعلمهم وقدرتهم حسا ولا وهما فكيف يتصور
من لا حيوة له ولا علم ولا قدرة وقوله ان كان الله تعالى ورد باثبات هذه الصفات لنفي

ان الدلائل السمعيه دلت على اثبات العلم لله تعالى على ما ذكرناه ان الدليل السمعي وهو كتاب الله تعالى
وقد اثبتنا باثبات هذه الصفات قال الله تعالى انزله بعلمه قال الزجاج اى انزل القرآن الذى فيه علمه
وصل اى انزله عالما باستحقاقك للانزال عليك قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وفيه
رد قول المعتزله في نفيهم الصفات قال الله تعالى انما يعلم الله لنفسه بهذه الآيه كذا في التيسير وقال
ولا يحيطون بشئ من علمه فان قيل كيف يصح الاستدلال بهذه الآيه على اثبات صفه العلم لله تعالى
مع ان اهل التفسير قالوا اى من معلوميه واسم المصدر يقع على المفعول كذا في التيسير وغيره وقال الاستثناء
يقوله الا بما شاء دليل على ان المراد منه معلوميه الله لانه لا شك ان علم الله تعالى ليس بمشيئ الله تعالى لان
شئ الله تعالى ومراده مختلف وعن هذا قيل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوماته له ولم يصح ان تكون
مراده قلنا قال الامام المحقق مولانا احمد الدين الصفوي رحمه الله اذا كان المراد من العلم المعلوم
كان العلم بالشئ له ايضا لان المجاز انما يصح ان لو كان ذلك اللفظ الذى استعير بالشئ في محل الحقيقه ولا
يصح الاستعاره فعلم بهذا ان العلم كان بالشئ يطلق على المعلومات اجمع وقوله كلام
باطل حسبما تبين له الذى هو قوله وما زعم المعتزله اى ما قاله المعتزله باطل لاستحاله بقائه بدونها اى لاستحاله
بقاء الواحد بدون العشره فعلم بهذا ان الواحد لم يكن عشرا اذ لو كان عشرا لوجد بدون العشره
لان حد العشرين ذلك وهو ان يوجد احدها بدون الآخر فان قيل اذا لم يكن صفه الله تعالى عشرا لزم
انه تعالى واحد وجب ان يكون بعضه كالمشبه به وهو الواحد من العشره فان الواحد لما لم يكن
عشرا والعشره اجزاءها قيل انه بعضها قلنا ان بعض الشئ ما كان بعضا له لانه ليس عشره ولا
غيره بل انه جزء تركب الكل منه ومن غيره واستحال هذا المعنى في صفه الله تعالى مع ذاته لانه
التركب فلم يكن بعضا له لاستحاله حد العشره ولا عين لاستحاله حد العشره ولا عينه لاستحاله
حد العشره وعن هذا خرج الجواب عن قول من قال ليس لهذه الاضافه التي ذكرتم تقولكم علم الله
وجود في العربيه لان الاضافه في الغالب الما معنى اللام كما في غلام زيد او معنى من كما في خاتم فضه

فالاول

فالاول بعض العشره والثاني تبعض العشره وهذه الاضافه التي ذكرتم تقولون ليست فيها معنى منه
ولا عينيه فلا تصح لما ذكرت قلنا العينيه والغيريه انما تستقيمان في محل يسعهما وانما في ذات الله تعالى
وصفاته فلا لانا لو علمنا بالعينيه لزم ان يكون علمه ذاته كما هو قول الخلاف ولو علمنا بالغيريه
لزم القدما في الازل وهو ايضا محال لا يعلمنا بالعينيه فيهما والغيريه لزم ان يحصل من هذا ان صفه
الله تعالى بالواحد من العشره من حيث انها لا عينيه لها بالذات ولا غيره لا غير وانما في حق العشريه فلا
تشابهه وهذا كما يقال ان للعين كالا ونقصانا وللعرض ايضا كمالا ونقصانا اما كمال العين فكونه قائما
بالذات وكونه غير مفتقر الى المحل وانما نقصانه فكونه محسا واما كمال العرض فكونه غير محيز واما
نقصانه فكونه غير قائم بذاته وكونه مفتقرا الى المحل فلما كان وجود الله تعالى مخالفا لسائر
الموجودات كان وصفا الكمال ثابتا له وهما القيام بالذات وكونه غير محيز فلم يقع المشابهه بين الله تعالى
وبين غيره لوجود وصف الكمال للغير من وجه فكذا هنا هذا ما اشار اليه الامام مولانا احمد الدين رحمه الله
في فوائده فان قيل سلمنا هذا الذى ذكره من حد العشريه بقوله لان العشرين موجودان يتصور
وجود احدهما مع انعدام صاحبه بالجوهر العرض فانهما عشران بالاجماع ومع ذلك لا يتصور وجود
الجوهر بدون العرض ولا وجود العرض بدون الجوهر قلنا بلى ولكن لو انعدم احدهما يتصور وجوده
بدون عرض معين وكذا كل جوهر مع عرض معين فانه ما من جوهر الا ويمكن تقدير عرض آخر يقوم به
من العرض وهذا هو الجواب عن الاستطاعه مع الفعل كما انه يمكن تقدير فعل يقدر بدون هذه الاستطاعه
المعينه وكذا تقدير استطاعه بدون هذا الفعل المعين حصوصا على اصل اصحابنا رضي الله عنهم
فان كل استطاعه تصلح للضدين عندنا على سبيل البدل كما ذكره الكفايه وذكر المصنف رحمه الله
في الجواب عن تصحيح الاستطاعه مع الفعل بقوله ذاك لعراض فاسد لان كل فعل معين يحصل وجوده
مع عدم استطاعته فان من الجائز ان يخلق الله تعالى ذلك الفعل بلا استطاعه له بل باضطرار من
خلقه فيه وكذا من الجائز ان يخلق بهذه الاستطاعه فعلا آخر سوى هذا الى آخره فان قلت
في قوله بل كل صفه لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين واجتماع النقيضين انما ارتفاع النقيضين فلان
الغير عباره عن الاغير بصدق اطلاقه عليه حتى صح ان يقال الاغير هو الغير واذا ثبت هذا
قلنا لما قلت ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غير ذاته كانت العينيه والغيريه مرتفعتين

نعا وارتفاع النقيضين عن الموجود محال كاستحالة ارتفاع الحركة والسكون واما وجه اجتماع
النقيضين فان نفي العينية مسلم للعزية صدورة عدم الواسطة بين النفي والاثبات
ونفي العزية مسلم للعينية ايضا لما ذكرنا واذا انتفت العينية والعزية كان النقيضان مجتمعين
قلت هذه الفاظ مرموقة باطنا اذا العينية اذا ثبتت في موضع لم يثبت
لانه ليس فيه عين به لعام دليل العينية وكذلك العزية اذا ثبتت في موضع لم يثبت لانه ليس فيه
عينية بل لعام دليل العزية ثم فيما نحن فيه لما لم يثبت دليل العينية ولا دليل العزية لم تقل بواحدة
منهما بل ما دل دليل عدم العينية والعزية معا به لعام الدليل على ما ذكرنا كما في الواحد لم العزة
واما قوله العينية مع العزية يتضادان معا فليس كذلك لان التضاد انما يتصور في الاصطلاح اذا
كان الثاني من النفي والاثبات فالعينية والعزية وصفان وجوديان فلا يكونان متضادين وما اجمل
في الوصفين الوجوديين اسم التضاد كان ذلك على طريق التساهل وصحة صدق الاطلاق لا تدل
على انهما متضادان الا ترى ان الحركة والسكون ضدان لاتصافهما بصحة اطلاق السكون على الاحركة
لما انهما وصفان وجوديان وحاصله ان العينية والعزية انما لا يرتفعان عن الشئ عند عدم قيام
الدليل على الارتفاع وهما قد قام الدليل على ارتفاع العينية والعزية عن ذات الله تعالى وصفاته
على ما ذكرنا الا ترى ان الشئ الواحد يوصف بالوجود والعدم في حالة واحدة في مسائل
الفقه عند قيام الدليل على ذلك مع ان الاستحالة لا تتفاوت بين الفقه والكلام وبنى ما اذا كان
لرجل امرأتان فقال لاحدهما ان حضت فانت طالق وضرتك بعد حضت تطلق هي لا تطلق
ضرتها مع ان ذلك لم يخل عن احد امرين اما ان كان الحيض منها موجودا او لم يكن فاعتبر
حيضها موجودا في حقها ومعدوما في حق ضرتها واجتماع الوجود والعدم في شئ واحد
في وقت واحد استحالة من ارتفاع العينية والعزية من الشئ ولها نظائر ولخوات
ذكرنا لها في النهاية فان قلت هذا الذي ذكر ان صفات الله لا هو ولا غيره كالواحد
من العشرة انما يستقيم على تقدير ما ذكر من حد الغير في الكتاب بقوله اسمان الغيران موجودان
يصور وجود احدهما مع انعدام صاحبه لوجد مسمى عند الحصر فلو كان الحصر هذا حده
حده ثم انت ونسبت فدعاك عليه بارك الله فيما عندك من الحد والدعوى فكل منهما عندي

غير

غير مسلم فان حد الغيرين عندي مذكوران لا يكون احدهما جملة يدخل تحتها الاخر وبهذا
قيد الاحتراز عن الواحد من العشرة فان العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد فكان كل واحد
داخلا تحت العشرة فلا يكونان غيرين هذا حده احتراز عن الهاشم وعن هذا قال بعدم الصفات
لله تعالى او نقول كما رغمت الكرامية ان حد الغيرين هما الشيئان او الموجودان ثم لما كان ذات
الله تعالى شيئا وصفته شيئا وهما شيئان كما ذكرين فهذا قالت الكرامية ان صفة الله غير الله
او نقول ان الواحد من العشرة غير العشرة كما قاله جعفر بن حرب فلا نسلم حينئذ ما ادعاه
المصنف ان كل صفة لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة قلت هذا كله فاسد اما الاول
فان لفظة المذكور كما تناول الموجود تناول المعدوم واطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد بابانه
اهل اللغة بل هو اسم تناول احد الموجودين باعتبار الآخر واما الحد الثاني فباطل ايضا لان الغيرين
من الاسماء الاضافية كالاب والابن والعلو والسفل وهذا لا يطلق اسم الغير على ذات ما الا باعتبار
وجود آخر والشئ اسم ذاتي تسحقه المسمى به باعتبار ذاته ولفظة الجزء لفظة المعدود فمسماه
الاسم المرادف لها فتناولت مسماها الا ترى حيث اللفظ ولما لم يكن متى كل واحد منهما متى الآخر الكون
حدا له كان الاسم المرادف لها كان زعم جعفر بن حرب بان الواحد من العشرة غير العشرة
مردود عليه فان العقلاء اتفقوا على ان العشرة اسم تقع على مجموع هو آحاد فكان متناولا كل فرد
من اعيان تلك الآحاد فكان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن لكون العشرة بدونه كما في
اسم زيد مع عضو فان اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الاعضاء فكان اسم زيد متناولا مجموع هذه الاعضاء
فاذا اصل يد زيد غير زيد كانت اليد غير نفسها وربما نسوك هذا في يد آدمي لبقاء الاسم
بعد ذهاب اليد وزواله عند فوت الواحد من العشرة الا ان بقاء الاسم في الآدمي كان لان
علة استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد بقي الكل ذلك
فبقي الاسم لبقاء علة الاستحقاق وهذا لا يثبت ان عند قيام اليد لم يكن اسم الآدمي متناولا اياها
وعند فوت التناول لو ثبت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد مع العشرة وفي العشرة
بفوات الواحد زال الاسم لان علة استحقاقه لذلك العدد المخصوص اذ هي من اسماء الاعداد
وقد زال ذلك العدد وثبت قد لفي وهو علة استحقاق اسم العشرة فزال الاسم وحاصل

ذلك ان قائلا لو قال ليس حد الشيء ما ذكرتم فيما له نسلم انتفي الخاصة التي نفيتها ههنا الا
هذا وهو ان يقول ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يصح وجود
ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وما ورد ذلك فهو حلاف في العبارة
فان كان الخلاف لا يؤدي الى تجويز المحال على الله تعالى فلا نتكلم عنه وقد قامت الادلة
لنا على انها ليست بعض الذات لان لو كانت بعضا له لكان مؤدي لا كون ذاته متحيزا متبعضا وهو من
المحالات الحديث فلا يجوز الطلاقه على الله فان قيل لم جاز لقائل ان يقول ان صفات
الله تعالى لا هو ولا غيره ولا بعضه لم جاز لقائل ان يقول انها هو وغيره وبعضه لان في كل
واحد منها اثبات للاخرى قلنا لانا لا نسلم ان قول القائل بان هذه الصفات ليست غير
الذات ولا غير الذات ولا بعضه ليس فيه تناقض واما قول القائل هي هو وغيره وبعضه
تناقض مثال ما قلنا قول القائل هذا الحيوان ليس بفرس ولا بجمل ولا بقر فهي كلام صحيح
من غير تناقض ومثال ما طعن قول القائل هذا الحيوان فرس وغير فرس وبقر فهي تناقض فكذا هنا
والحق فيه انه يجوز ان تنفي الصفات الكثيرة المتضادة عن الشيء الواحد ومثال هذا الجسم
ليس باسود ولا بابيض ولا باحمر واما اثبات الصفات المتضادة للشيء الواحد فلا يجوز
حتى لا يقال هذا الجسم اسود وابيض واحمر اعلم ان للحيوان شبهات سوى هذا منها
انهم قالوا ان ذات الله تعالى غير الانسان وكذا علمه غير الانسان فكان ذاته غير الانسان
وكذا علمه فكان كل واحد منهما غيرا فيثنى فيقال لهما غيران وكذا في سائر الصفات
والجواب انا لا نسلم كون ذات الله وصفاته اغيارا للمحدثات وانما الكرنا ان تكون مغايرة
في انفسها وهذا كما يقال في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للبياض وليس كل واحد منهما
مخالفا لصاحبه ومنها قولهم لو كان له علم لسبقه الجهل قلنا لا نسلم ان وجود الصفة
تقتضي سبق ضد تلك الصفة الا ترى ان بياض الثلج وسواد الغراب لم يسبق كل منهما
سبق ضد نفسه ومنها قولهم لو كان له علم لكان محتاجا الى العلم قلنا على هذا وجب ان
يقال لو كان له ذات لكان محتاجا الى الذات وهو باطل بالاتفاق ثم نقول الحاجة
لا تكون الا من المتغايرين وفيما نحن فيه لم تخل الذات عن العلم فلم تصور الحاجة اليه

ومنها

ومنها قولهم ان الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلمه ان كان
يعلمه بعلم آخر فلذلك الكلام في العلم الثاني وان كان يعلمه بذاته فقد سبب انه عالم بذاته
وان علم العالم نفس العلم فهو جعل العلم والمعلوم واحدا ولما جاز وجود معلوم نفسه لم لا يجوز
وجود عالم نفسه وكذا لما جاز كون معلوم هو نفسه علم لم لا يجوز عالم يعلم هو نفسه كما قال ابو
الهذيل العلاف كما سبق عنه مثال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه اذ علمه سائل
بالمعلومات كلها وعلمه معلوم نظرا مما ذكرنا في اول الكتاب من صحة حدوثه النظر بالنظر واستحالة
كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ الشاهد كل من علم شيئا علمه بنفس ذلك العلم اذ لو علم
بعلم آخر لجاز اقدام العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو
محال واذا جاز في الشاهد جاز في الغايب فاما ان يعلم ما ليس يعلم فهو خلاف ما ذكرناه على ما ذكره عامة المعتزلة
ويقولون انه عالم بذاته او يعلم يعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته علما كما قال العلاف
محال واما ههنا فان العلم لما كان معلوما نفسه وكان العلم هو المعلوم كان المعلوم علما فلم يكن
محالا وانما لزمنا الاستحالة ان لو قلنا العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم ونحن لم نقل هكذا
فصح ما قلنا وبطل قول العلاف بهذا ومنها قولهم لو كانت هذه الصفات لله تعالى كانت بائنة
لا محالة ثم عند بقائها اما ان كانت بائنة ببقاء او بلا بقاء وكل منهما لا يصح فبالاول
لزوم قيام الصفة بالصفة وبالثاني لزوم البائن بلا صفة البقاء قلنا قال بعض
اصحابنا ان الله تعالى باين لصفاته ويكون بقاء ذاته بقاء لصفاته فان قيل
لو كان بقاء ذاته بقاء لصفاته لزم وجود باقين ببقاء واحد وهو محال كالمتحركين
بقيام حركة واحدة ولزم ايضا من هذا بقاء الاعراض ببقاء الجواهر قلنا
انما يلزم هذه الاستحالة اذا سبب المغايرة من ذات الله وصفاته وقد بينا ان صفة
الله تعالى لا هو ولا غيره فلم يلزم حينئذ ما لزم من استحالة وجود الباقين المتغايرين
ببقاء واحد وكذلك لا يلزم من هذا بقاء الاعراض ببقاء الجواهر لان اوصاف
الجواهر اعراض ويستحيل بقاؤها بخلاف صفات الله تعالى فانها ازلية قائمة بذات
الله تعالى ليست باعراض والى هذا المعنى مال الاستاذ ولكن يلزم على هذا ان يكون

حيوة الذات حيوة لصفاته لانها ليست باغيار للذات وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره
فيكون كل صفة حيا عالما قادرا سميعا بصيرا والمحققون من اصحابنا رحمهم الله قالوا في الجواب
عن هذا كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وذلك ان الدليل دلنا على ثبوت
هذه الصفات فلو استحال عدمها وجب القول ببقائها ضرورة تمام دليل البقاء وقد قام الدليل
ايضا على ان الباقي بلا بقاء محال فكانت باقية بالبقاء وكما قامت الادلة على استحالة قيام
المعنى المعنى فصل مخرج هذه الدلايل العظيمة ان كل واحدة من هذه الصفات باقية بقاء هو
نفس تلك الصفة فيكون علمه تعالى علما للذات فكان به عالما ويكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيا
ببقاء هو نفسه وكذلك بقاء الله بقاء له وبقاء لنفسه ايضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو
بنفسه ايضا باق وهذا هو الجواب المعول عليه فان قالوا لما حاز لكم ان تقولوا ان علم الله
باق ببقاء هو نفسه لم لم يجز لنا ان نقول ان الله عالم بعلم هو نفسه قلنا لانه
كما يحل هو علم ذاته كذا يحل قدرته وسمعه وبصره وبقاءه ذاته فيحله حيا بما هو علم
قادرا بما هو حيوة سميعا بما هو قدرة وهذا كله محال ولن نقول ان العلم بقاء
لم نقل انه قدرة او سمع او بصر فكان ما قاله محالا وما افضاه صحيحا ومن سمعهم ايضا
لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء وكان عرضا ولكان من جنس الضمائر والاعتماد
ولكان ضروريا او مكتسبا لانه لا يعقل علم حادث عن هذه المعاني والجواب عنها ان العلم لم
ما كان علما لانه مستحيل البقاء لمشاركة الحمل وجميع الاعراض اياه فيه وليست علوم ربنا لانه
عرض هذا ايضا ولا لكونه من جنس الضمائر والاعتماد فان الحمل والاتكاء والظن يشاركه ولا لكونه
ضروريا ان العلم الاستدلالي علم وليس بضروري وحركات الرعش ضرورية وليست بعلوم ولا لكونه
مكتسبا لان الحركات الاختيارية والسكون الاختياري مكتسبة وليست بعلوم والعلم الحاصل باخبار
الحمق والبداءة ليست مكتسبة وهي علوم وجميع ما يرد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل الا هذا كله اضاءات
النصوص والكفاية تم اعلم ان عبارات علمائنا رحمهم الله في الحد في هذه المسئلة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم
وكذلك ما ورد من الصفات وانما يختار رحمهم الله استعمال هذه العبارات احترازا عما ذهب اليه الفلاسفة
واتباعهم من قولهم ان الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته ولا يريدون به نفي الصفات

نفي الصفات لانه اثبت الصفات في جميع مصنفاته واتى بالدلايل لاثباتها غير انه اراد
بذلك دفع وهم المغايرة وان ذاته مع ذات يستحيل ان لا تكون عالما وهذه مسئلة عظيمة كثيرة
الشبه جمة الحجج اتسع فيه مجال الجدال وفسح مكان القيال وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه
غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد التوفيق فصل
في اثبات ازلية كلام الله تعالى فصل صفة الكلام واخر عن ذكر سائر الصفات مع ان
صفة الكلام صفة لله تعالى كسائر الصفات من العلم والحيوة والقدرة والسمع والبصر
لظهور قوة اثر تلك الصفات من حيث اللزوم والعموم بخلاف اثر صفة الكلام حيث
لم نعم كما عمت آثار تلك الصفات فان اثره مما ينفى ويثبت حيث صح ان يقال لم يكلم
الله موسى عليه السلام ولم يكلم غنما ولذلك سمي هو كليم الله من بين الرسل واما آثار الصفات
الاول فتثبت لا غير ولا تنفى ولا يقال علم الله زيدا ولم يعلم عمرا بل علمه شامل
للمعلومات اجمع وهذا هو الجواب عمن سأل لم افرد ذكر هذه الصفة عن تلك الصفات
وهو ايضا وجه مناسبته الاخر عن ذكر تلك الصفات ووصلها بها اذ كونها صفة
اقتضى الاتصال والتفاوت في الاثر اقتضى الانفصال ثم قوله في اثبات ازلية كلام الله
اي في اظهار دليل قدم الله مع لما ان ازلية كلام الله مع ثابتة والمصنف رحمه الله يظهر
دليلها في هذا الفصل ثم قيل في تفسير الازل والابد الازل اسم لما ضيق الطرف
عن تقدير بدايته من الازل الضيق والابد اسم لما ينفي الطرف عن تقدير نهايته مر الابد
النفور هكذا وجدت بخط الامام تاج الدين الزوزني رحمه الله وذكر في الصحاح
والازل بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال وذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة
قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا ازلي ثم ابدلت
الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما قالوا في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني ثم
ان الله متكلم بكلام هو صفة ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات فان قلت
ما فائدة تصريح قوله ليست من جنس الحروف والاصوات مع معلومية ذلك بذكر قوله هو
صفة ازلية لانها لما كانت ازلية لا تكون هي من جنس الحروف والاصوات التي الحروف

والاصوات من المحدثات فلا يكون بها في الازل الامحالة **قلت** ذكر ذلك لردّ وهم انها ازلية مع كونها من جنس الحروف والاصوات كما توهمت الحنابلة ذلك وزعمت ان هذه الحروف والاصوات كلام الله تعالى على الحقيقة وانها غير مخلوقة ولم يفرقوا بين الدليل والمدلول وكذلك ذكر ذلك لردّ وهم ان الكلام جسم كما توهمه النظام فان مذهبه ان الكلام في الشاهد جسم لانه عنده لا عرض الا الحركة والكلام في عرف الناس يقع على الالفاظ المنظومة من الحروف والاصوات على وجه الافادة للسامع وعن هذا قيل حدّ الكلام ما افاد المستمع نحو سعيد ضربه عمرو ومنبع وصرح به لزيادة الاعلام هنا لك وتبيينا لردّ عرف الانام في ذلك **وقوله** وهي صفة منافية **فان قيل** ما فائدة اعادة كلمة هي بعد ما ذكرها قوله بكلام هو صفة ازلية **قلنا** الفائدة في الثانية غير الفائدة في الاولى فان كلمة هو لبيان ان الكلام وكلمة هي لبيان الصفة وعن هذا فرق بالتذكير والتانيث فكانت الاولى لبيان المذهب الحق والثانية لبيان حقيقة الكلام **وقوله** هي صفة منافية للسكوت والآفة **فان قيل** قوله وهي راجع الى قوله صفة ازلية ثم هذا الذي ذكر وهو هي صفة منافية للسكوت والآفة انما يتحقق في حق الكلام اللفظي الذي هو مشتمل على الحروف والاصوات على وجه الافادة لا في حق الكلام الذي هو قائم بذات الله تعالى وبافهام المخلوق لان السكوت انما هو ضدّ النطق اللفظي دون الكلام المعنوي والمنافاة انما تكون بالضدّ وكلامنا في الكلام المعنوي الذي هو مدلول الكلام اللفظي فكيف يكون الكلام المعنوي منافيا للسكوت والآفة **قلت** قال الامام الراهد الصفار النخاتي رحمه الله بعد ما ذكر هذا الحدّ بقوله ان الكلام معنى يقوم بالذات ينفي الخرس والسكوت لا يحتاج فيه الى الحروف والصوت فقال وهذا تحديد صحيح يستمر في الشاهد والغائب اما باعتبار معنى فلانه صفة وكل صفة معنى واما قيامه بالنفس اي بالذات فلان كل صفة تقوم بالذات واما كونه نافيا للخرس والسكوت فلانهما ضدان للكلام لان الاخرس من لا كلام له والسكوت ضدّ الكلام لان المتكلم وقت الكلام لا يكون ساكتا والساكت وقت السكوت لا يكون متكلما فلا يجتمع الكلام والسكوت وهذا الاطلاق يدل على ان الكلام اللفظي منافٍ للسكوت وكذلك الكلام المعنوي

ايضا منافٍ للسكوت وعن هذا قال الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في جواب هذه الشبهة في فوايد البداية الخرس الظاهري ضدّ الكلام الظاهري والخرس الباطني ضدّ الكلام الباطني وهذا لان المتكلم بالكلام الظاهري لا بدّ ان يدبّر في نفسه اولا بانه يريد ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبير منه كلام باطني وهو منافٍ للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبير والدليل على هذا ايضا اعني ان الخرس والطفولية منافيان للكلام الباطني ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله وقال آخرون الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبّر المتكلم في نفسه ويعتبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة عن الحروف الى هذا ذهب ابن الراوندي وابو الحسن الاشعري ومن اخيارنا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو الصحيح المعوّل عليه ثم قال هولاء يجعلون الخرس والسكوت والآفة امساكا عن الفكرة والسهو والخرس والآفة من الطفولية والبهيمية الى منع من تصوير المعنى في النفس وتقول ان هذه العبارات ليست بكلام بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما تاتي بهذه الحروف وهو المعنى القائم بالنفس غير ان هذه العبارات تسمّى كلاما لدلالتها على الكلام الى قال والدليل عليه قول الاخطل

ان الكلام من الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا

وفي رواية لفي الفواد

وقوله والآفة اراد به الطفولية والخرس وبهما صرح في التبصرة **فان قيل** ان عيسى عليه السلام تكلم وهو في المهد علم ان الطفولية لا تنافي الكلام **قلنا** ان الله تعالى ازال عنه المانع عن الكلام فصار متكلما باذن الله تعالى فلا يرد نقضا وهذه العبارات دالة عليها المراد من العبارة النظم المعنوي المسوق له الكلام وانما سمّي هو عبارة لما ان المتكلم يعبّر به عن المعنى القايم به الى اللفظ والسامع يعبّر من اللفظ الى المعنى القائم بالمتكلم واما في حق الله تعالى فكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه امرا ناهيا مخبرا والضمير في عليها راجع الى الامر والنهي والخبر المدلول عليها بقوله امرنا ونهينا ومخبرا **فان قيل** الطلاق اسم كلام الله تعالى على هذه العبارات ان كان باعتبار الدلالة على كلام الله القائم بذاته كان مجازا وما كان مجازا يصح نفيه وههنا لا يصح نفيه فما وجهه **قلت**

هذا وان كان مجازا فقد ورد الشرع باطلاق لفظة كلام الله تعالى على هذا الدال
على كلام الله تعالى القايم بذاته بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
والمراد منه هذه العبارات الدالة على كلام الله تعالى القائم بذاته والمجاز الذي ورد الشرع
باثباته فيما يجب الاعتقاد بذلك الاسم على العباد لا يصح نفيه الا بدليل لان الايمان بالآيات المأولة
واجب كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكذلك الصفات التي ورد الشرع
باطلاقها على الله مثل الغضب والتعجب والجيئة في قوله تعالى وغضب الله عليه ولعنه وقوله
بل عجبت بضم التاء وقوله وجاء ربك فالايمان بتلك الآيات واجب وان كان حقيقة هذه
الصفات لا تصح في حق الله تعالى لما ان هذه الاوصاف لله تعالى مذكورة في القرآن وكان
الاعتقاد كما جاء به القرآن من الاوصاف واجبا مفوضا معناها الى علم الله تعالى وتقولنا
فيما يجب الاعتقاد وقع الاحتراز عن قوله تعالى والجبال اوتادا الى قوله وجعلنا الليل
لباسا فانه لا يجب على احد اعتقاد ان الجبل باتد وتد حتى لو حلف بقوله لا اجلس على الوتد
فجلس على جبل لا يحنث وكذا لو حلف لا يلبس وقد ادركه الليل لا يحنث وقولنا معنى
بقولنا فضمير وهي راجع الى ما ذكر في اول الفصل بقوله صفة ازلية ليست من جنس
الحروف ولم يقل وهي للمغايبة بقولنا لان اسم المفعول ههنا اسند الى الجار والمجرور
والفعل المبني للمفعول او اسم المفعول اذا اسند الى الجار والمجرور لم يكن بد من تذكير
وان كان المجرور مونثا نحو ان يقول ذهب بهند ولا يجوز ذهبت خصوصا ما اذا
كان المجرور مذكرا وقد اشبعنا بيانا هذا في المفصل في شرح المبني للمفعول وقوله
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وانما قرن قوله كلام الله بقوله القرآن ولم يقل القرآن غير
مخلوق كما لا يسبق الى وهم السامع انه اراد به هذه العبارات هكذا ذكره المصنف رحمه الله
ولكن زيادة شيء وقال مشايخنا رحمهم الله مرادهم سد قدر الذين جمعوا بين علم الاصول
والفروع كانت عباراتهم في هذا ان يقولوا القرآن كلام الله تعالى وصفته وكلام الله
غير مخلوق وكذا صفته ولا يقولون على الاطلاق القرآن غير مخلوق كما لا يسبق الى وهم السامع
ان هذه العبارات المتركبة من الحروف والاصوات ليست بمخلوقة كما يقوله الحنابلة الى آخره

وقوله غير حال فيها اى المدلول وهو كلام الله الازلي القائم بذاته وتفسيره ما بيناه اى تفسير
قوله ثم انا نقول القرآن مقروء بالسنتنا الى قوله غير حال فيها هو ما ذكرنا بقولنا
وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى انها عبارات عن كلامه الازلي القائم بذاته فكان
قوله ما بيناه اشارة الى قوله وتسمى العبارات كلام الله الى آخره او نقول معنى قوله
وتفسيره ما بيناه اى تفسير القرآن ما بيناه وهو العبارات ثم انما سميت هذه العبارات
كلام الله تعالى باعتبار الدلالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فلم تتفاوت بعد ذلك
ان تكون مقروءة بالسنتنا او محفوظة في صدورنا او مكتوبة في مصاحفنا سمي كل منها
كلام الله لوجود الدلالة في كل واحد منها وهذه الحروف مخلوقة خلافا للحنابلة فانهم
قالوا بان هذه الحروف غير مخلوقة وقد ذكرناه وقوله وهي اعراض لا دوام لها فان قيل
ما فائدة ذكر قوله لا دوام لها فانه لما ثبت كونها اعراضا ثبت عدم دوامها لاستحالة
قلت احترازا عن قول الجبائي فانه اجاز بقاء الكلام وان كان الكلام حادثا فلما
كان الكلام حادثا كان عرضا لاستحالة وهو قد اجاز بقاء الكلام الحادث كذا ذكره المصنف
رحمه الله وهي فاتحة لمحالها التي هي اللسان الى آخره استدل على مخلوقية الحروف
بثلاثة اوجه احدها لانها اصوات وثانيها وهي اعراض وثالثها وهي فاتحة لمحالها
التي هي اللسان فاللسان حادث والحروف فاتحة باللسان فكانت هي حادثة ايضا
كاللسان الفاتحة الهنة المطبقة في اقصى سقف الفم والجمع اللهوات وغير المخلوق
يعتبر بما هو المخلوق يعني وغير المخلوق وهو ذات الله تعالى يفتتح بكلمة الله التي هي مركبة
من الهمزة واللامين والهاء وهي مخلوقة وقال المصنف رحمه الله واذا قيل الله فهذه
التسمية عربية ولكل لسان تسمية ثم قولنا الله حروف واصوات وهي مخلوقة
والهمزة منها ذبحها وهي مع احدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة ارباعها
وهي مع الهاء كلها فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الالفاظ الدالة عليها
وهذه العبارات العربية او العبرية او السوداء عبارات عن كلام الله تعالى القايم
بذاته وهو يتاذى بها وهذه العبارات حروف واصوات وهي محدثة مخلوقة في محالها

دلالات على الكلام الذي هو الصفة الازلية لله تعالى وقوله وزعم المعتزلة ان كلام الله
مخلوق خلقه في محل فصار به متكلما اعلم ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في كلام الله تعالى
مبني على خلاف آخر وذلك الخلاف مبني ايضا على خلاف آخر اما الخلاف الاول
فانهم ينكرون الكلام القائم بذات الله تعالى ويقولون كلامه هذا الكلام المشتمل على الحروف
والاصوات ولذلك قالوا بان كلام الله تعالى مخلوق ونحن نساعدهم في ان هذا الكلام
المشتمل على الحروف والاصوات مخلوق ولكن نحن نثبت مدلول هذا الكلام وموصوفه قائم
بذات الله تعالى وهم ينكرون ذلك فلذلك وقع الخلاف فكان قولنا القرآن غير مخلوق مراد
به الصفة القائمة بذات الله تعالى وهذا الخلاف ايضا مبني على خلاف آخر وهو انهم
ينكرون صفات الله تعالى فلذلك انكروا كون الكلام صفة قائمة بذاته وقال في الكفاية
وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما فصار
بذلك متكلما وزعموا ان كلامه مخلوق حادث غيرانهم افترقوا فيما بينهم قال بعضهم كلامه
من جنس الحروف والاصوات وقال بعضهم هو من جنس الحروف في الاشكال لا من جنس
الاصوات وانما نظهر ثمرة الخلاف بينهم في ان الله تعالى انما صار متكلما عند الطائفة الاولى
حين اخلق الحروف والاصوات في محل القرآت واما بدون ذلك لا يصير متكلما وعند
الطائفة الاخرى يصير متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل
مصحف وانما لزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم
انكار كلام الله تعالى لصلاة فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغير وكل حادث
قائم بالغير لابد ان يكون مخلوقا فعلم بهذا ان قوله خلقه في محل اي في محل غير ذات الله تعالى
وقوله واما ان نعدم الموجب للتعري عن الكلام ثم قبل الكلام واما ان لم نعدم فان قيل
هذا التقسيم انما يصح ان لو كان التعري وجوديا فاما اذا كان عدميا فلا يحتاج الى
الى الموجب للعدم لان العدم هو الامر الاصلي فلا يحتاج الى موجب يبقيه على العدم
قلنا التعري امر وجودي لا عدمي فيلزم من وجوده عدم الكلام كالجلوس اذا ثبت في ذات
يلزم منه عدم القيام وهذا لان الكلام وجودي فلا بد لان يكون انتفاؤه بصفة وجودية

كالمتحرك فانه متحرك لقيام الحركة به لا باعتبار عدم السكون ثم لو اريد انتفاء الحركة من ذلك
المحل قام فيه السكون الذي هو صفة وجودية وهذا لان الكلام وقع في تعري ذات الله تعالى
عن الكلام وتعري ذاته عن الكلام مع وجود الذات لا يكون الا بوجود ضد من اضداد الكلام واضداد
الكلام وجودية فكان التعري وجوديا لا محالة وهذا لان اضداد الكلام السكوت والآفة ثم
الآفة على انواع الطفولية والخرس والبهيمية والصفة الوجودية لا تنعدم الا بوجود ضدها
كالمتحرك لا ينفى عنه حركته الا بوجود السكون على ما ذكرنا فكذا هنا التعري عن الكلام عند وجود
الذات لا يكون الا بضد الكلام الذي هو وجودي فكان التعري وجوديا والاصل ان كل صفة من اوصاف
الموصوف مع بقاء الموصوف لا تنعدم الا بوجود ضد من اضدادها فيستحيل انعدامها بالعدم
الاصلي عند وجود الموصوف واما الموصوف فيصح انعدامه بالعدم الاصلي والخصوم ساعدونا
في وجود الله تعالى في الازل فعدم الكلام فيه لم يكن الا بوجود ضد من اضداد الكلام وهو المعنى
بالتعري فكان وجوديا فلما كان وجوديا لم يكن ذلك الا بالموجب فيصح التقسيم فكان في القول
بحدوث الكلام اما الاستحالة لصيرورته صفة لله تعالى الى آخره يعني لو قلنا ان كلام الله تعالى
حادث لانخلو كل واحد من اما ان يقال ان الكلام ليس بصفة لله تعالى وفيه نفي فرضية
الايمان والصلوة والزكوة وغيرها من الفرائض اذ فرضية هذه الاشياء انما تثبت بالقرآن
والقرآن اذا لم يكن صفة لله تعالى لم يكن لله امر بهذه الاشياء ونهي عن المنكرات وهو
كفر محض واما ان يقال ان الكلام ليس بصفة لله تعالى وقد ثبتت فرضية الايمان والصلوة
والزكوة وغيرها الحادث صفة لله تعالى ولما كان صفة له كان قائما بذاته وفيه دلالة
حدوث الله تعالى لما انا اثبتنا حدوث جميع الاعيان باعتبار قيام الاعراض الحادثة
بكل الاعيان والكلام الحادث عرض لا محالة فكان قيامه بذات الله تعالى دليل حدوث ذاته
لا محالة فكان الله حادثا وهو ايضا كفر محض قوله لان الكلام اذا لم يكن صفة
لله تعالى يلزم منه نفي فرضية الصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض مسلم لان هذه الفرائض
لا يهتدي اليها العقل وكان فرضيتها موقوفة على ورود السمع واما قوله وفيه نفي
فرضية الايمان فهو غير مسلم لما ذكرت في اول الكلام بان اهل الفترة مؤاخذون بالايمان

بالله تعالى و وحدانيته بالدليل الواضح فلو لم يكن الكلام صفة لله تعالى يلزم منه ارتفاع
افراض الايمان لما ان وجوبه غير موقوف على ورود السمع فبعد ذلك ما وجه قوله وفي ذلك
ارتفاع افراض الايمان وحرمة الكفر والمعاصي وجه ذلك ان يقال المراد منه ارتفاع
يسر الوصول الى معرفة افراض الايمان وحرمة الكفر والمعاصي و هذا لان فرضية الايمان
بالله تعالى و وحدانيته واتصافه بصفات الكمال وان كانت غير موقوفة على ورود السمع
لكن يبقى للكفرة حجة على الله ان لم يرسل اليهم رسولا يمكن بقولوا لم لم ترسل الينا رسولا سلفنا
فرضية الايمان والطاعات حتى نؤمن بك و نصدق رسلك و نعمل ما وجب علينا تصديقه
والايمان به ودل على هذا المعنى قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الى قوله
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و قوله تعالى يا اهل الكتاب
قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير اى
لئلا تقولوا او كراهية ان تقولوا و قوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك والله تعالى اقام حجته على العباد بابلغ الوجوه
قطعا لحجج المعاندين من كل وجه ثم ذلك بالبلغ رسله على العباد فرضية الايمان وذلك انما يكون
اذا كان الكلام صفة لله تعالى وفيه بيان فرضية الايمان ثم هذه العبارات لم تصلح لان
تكون هي صفة الله تعالى نفسها لحدوثها في السنتنا بالقراءة وفي صدورنا بالحفظ
وفي مصاحفنا بالكتابة بحروف وكلمات مجزأة اجزاء بسور وآيات وفصول وغايات
فالحادث لا يكون صفة للقديم اذ فيه جعل القديم محل الحوادث وكان فيه دلالة حدوثه فلذلك
لم يكن بد من ان يجعل هذه العبارات دالة على كلام قديم هو صفة لله تعالى قائمة بذاته وسميت
هذه العبارات كلام الله تعالى لما في احكام تلك الصفة بهذه العبارات والله الموفق
ثم على قول كلام المعتزلة لما لم يكن الكلام صفة لله تعالى لم يكن العباد مامورين بالايمان
والصلوة والزكوة وغيرها ولا منهيين عن الكفر والمعاصي ثم لو عذب الله الكافر والعاصي
بسبب الكفر والمعاصي وبارك الصلوة بترك الصلوة كان ظالما لانه حينئذ كان معذبا

معذبا اياهم بسبب فعل لا بسبب فعلهم فلا يبقى للعدل و قد ابطلوا بهذا القول توحيد الصانع
اذ العالم اعيان واعراض و الكل اعراض الافعال الاختيارية لما ثبت ودرج لا يخلو الله تعالى
فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولم لا يكون من اكاذيب الفرق و قد ابطال التوحيد وعن هذا كان سحر
رحمه الله يقول عن الاساتذة الذين مضوا في بخارا رحمهم الله بالقاريسية جيث قالوا للمعتزلة
توحيدتان عدل را باطل مي كند بجهانك دروغ اول يوذ يعني نفي صفات عدل را باطل مي كند
وعدل ان توحيد را باطل مي كند بجهانك دروغ بانى يوذ يعني افعال عباد را مخلوق عباد
كفى توحيد را باطل مي كند على ما فررت وفيه تصحيح قول اصحاب الهيولى وهم قوم من الفلاسفة
يقولون ان العالم محدث ولكن من اصل قديم يسمى عندهم ذلك الاصل الهيولى يعنون بذلك الهيئة
الاولى قلنا انه لما تغير عن الهيئة الاولى دل ذلك على ان تلك الهيئة لم تكن قديمة اذ العدم
لا يعلل العدم على ما ذكرنا قبل هذا في اثبات حدوث العالم ولستند للباقي بقيام
الحادث العدم على حدوث ذلك العدم الذي يدعونه قديما وهو المعقول ثم منها لو كان الكلام
الحادث حدث في ذات الله تعالى ومع ذلك لم ينقض ذلك حدوث ذات الله تعالى كان فيه
تصحيح قول اصحاب الهيولى لا محالة في قول العدم الاعراض الحادثة وهو كفر محض اى
القول بهذا القول وهو القول بان العدم يعلل الاعراض وان العرض يكفي صفة للعدم كفر
محض اذ فيه قول بقدم العالم لما ان حدوثه انما ثبت لعدم قبول العدم الاعراض الحادثة والقول
بقدم العالم كفر لاداية الى تعطيل الصانع فكذا هنا وفي قوله ان الكلام المحدث عرض اشارة
الى ان كلام الله تعالى ليس بعرض وبادرنا الى تسفيه مزعوم ذلك اى الى تسفيه من يعتقد
وجود عرض لا في محل وعن هذا نسب جميع العقلاء الامة الى الغباوة بتجويزهم الصور
منجردة عن محالها واخرجوا ابن الروندي في تجويزه وجود كون لا في محل وابا الهذيل
في تجويزه وجود خطاب كلا في محل والجبائي وابنه ابا هاشم في تجويزهما ارادة لا في محل
عراستهال المناظرة ونسبوهم الى العناد والمكابرة ونسق اسم الفاعل منها لمحالها
اى لشمول اسم الفاعل من الصفات لمحالها وغير ذلك من الاسماء المشتقة من المعاني وهي
المبتن والاعمى والاعور والاشل والاعرج دون موجدها والله تعالى بدليل هذا

ماذكر بعد هذا بقوله ومن تفوه به اى ومن تلفظ به وتكلم تسارع الناس الى اراقة دمه للكفر الصراح وقوله بالمحال الوضاح اما الكفر فلا طلاقه اسم الميت والمرض وغيرهما من صفات الحدوث القبيحة على الله تعالى واما القول بالمحال فهو كونه مريضا حال كونه متا وكونه ابيض حال كونه اسود وغيرها ولتفسير هذا السؤال يدخل الواو في التعداد الثاني وزيادة بتبس الجواب فنقول ان المراد في الاول ذكر بكثرة نظرا لاسم كان لاجتماع الضدين في محاله واحدة وكان من حقه ان يذكر بالواو ليكون دليلا على اجتماع النظائر لا الاجتماع في محاله واحدة اذ فيه اجتماع الضدين وهو محال واما في الثاني فالمراد منه ايضا ان المحال اجتماع الاضداد في محاله واحدة اذ معنى قوله وعلى كلام المعتزله ينبغي ان يكون الميت المريض الاسود الابيض اى ينبغي ان يكون الميت حال كونه مريضا والاسود حال كونه ابيض يا عبد الله تعالى وكذلك في غيره وكان من حق هذا ان يترك الواو فالحاصل ان في الثاني بيان الاحاله من وجهين لاحدهما وصف الله تعالى بالموت المرض وغيرهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثاني اجتماع الضدين عليه في محاله واحدة وفي الاول بيان كثير النظائر من جواز اتصاف المحال بالصفات التي قامت سلك المحال فمسئله ما نحن فيه يعني ما سنذكر ان شاء الله تعالى ليس مذكورا سلك الصفات التي قامت بالمحال كان الموصوف سلك الصفات محالا لا موجدها وتسمى اسم الفاعل من تلك الصفات لمحالها لا لموجدها على ما ذكر من النظائر وجب ان يكون المحل هو المتكلم الذي قام به الكلام لا موجد الكلام فيبطل منه قول المعتزله بان الله تعالى اوجد الكلام في محل فصار به متكلما لما ان الكلام صفة كسائر الصفات وفي سائر الصفات الحكم كما قررت وجب ان يكون الكلام كذلك لو قال المعتزله لما لم يقم قولنا ان الله خلق كلاما في محل فصار به متكلما مع تصورنا متكلم المتكلم بكلام قائم في محل آخر الاترى انا نراهم يقولون في كلام المصروع ان الجني يتكلم على لسانه وجاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الملك ينطق على لسان عمر وفي بعض الروايات انا الحق ينطق على لسان عمر هذا الكلام ذكروه دليل غاية العجز والحيرة اذ في هذا القول ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله بل في كل القول قول بعض الكهان الذي لا اعتبار بقولهم والتعلق بمثله لا يجدي نفعا

لم لو قال الكاهن انما يريد به ان الجني يلقي في قلب المصروع شيئا فيجري المصروع ذلك على لسانه فاضيف ذلك الى الجني لكونه حاملا للمصروع على اجراء ذلك على لسانه وبهذا لا يلزم المصروع لما لم يكن محالا لقدرة الجني لم تتصور تكلم الجني به لان محلوقا ما لا قدرة له على ما هو خارج عن حد قدرته عندنا فلا تصور لنا لتصور ذلك الكلام فعلا للجني وما ذكروا من حديث عمر رضي الله عنه فلنا انه لم يكن فعلا للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر رضي الله عنه منقبة بل كان ذلك فعلا لعمر رضي الله عنه لان الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى اظهر عمر رضي الله عنه بلسانه اضيف الى الملك على طريق المجاز والدليل عليه ما قلنا وهو ما روي في بعض الروايات انا الحق ينطق على لسان عمر فقال الحق هو الله تعالى وذلك ليس بكلام الله تعالى بالاتفاق والله الموفق والمولد بعد لم يولد اى بعد عزمه على ان يسمي زيدا لم يولد والضمير البارز في يحصه راجع الى قوله فاما الامر له يجب به الاقدام عند وجوده ان عند المعتزله كان المتروك على النبي صلى الله عليه وسلم الى قوله ولم يكن ذلك محالا ولا صفة لو قال المعتزله الفرق بين ما يقولونه من كون الكلام صفة لله تعالى انزله وقد يقرءوا لهي وبين ما اوردتموه علينا من كون المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم امرا ونهيا لم كان موجودا ولمن بعد بعدهم الى انقراض الدنيا ظاهر لنا ذلك ليس بسفه في اصله لوجود المامورين والمنهيين عند وجود الخطاب فلما صح ذلك وقت الخطاب دامت صحته الى انقراض الدنيا واما فيما ذكرتموه فلما لم يصح وقت الخطاب لانعدام من يخاطب به لم يقلب صحيحا بعد ذلك كما في الشاهد فان والي البلدة لو امر اهل البلدة بامر ينتفع به ذلك الامر كل من فعل ذلك الامر كان هذا خطابا صحيحا للموجودين ولمن بعدهم واما لو امر بني وليس عندي احد لم يصح ذلك ولم يوجد في نفسه ولا انقلب صحيحا بعد ذلك ما حوانا عنه حوانا عنه لنقول ان ذلك الذي ذكر من قوله تحققه ان عند المعتزله كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم امرا الى اخر ليس بجواب بطريق التسوية بين كلام الله تعالى وكلام المخلوق بل لدفع قول الخصم بان المعدوم من الناس يصح في الجملة ان يكون مخاطبا بالامر والنهي حال وجوده وحال كونه صالحا لفهم الخطاب وان لم يصح في الحال وكذا فيما نحن فيه بل بالطريق الاولى لكون

كلام الله تعالى واجب البقاء واما الجواب الصحيح عن قولهم بورود الامر والنهي للمعدوم سفها
اعتبارا بالشاهد الى اخره فهو ان يقال لا نسلم اعتبار كلامه تعالى بكلام الشاهد لان كلام
الشاهد عرض لا يبقى له فلا يتصور الا بحال وقت وجوده لكون الشيء موجودا معدوما والامر
وجود الامر لعدم وروده وهو ما اشار الله بعد هذا بقوله لان ورود الامر الحاصل من الآدمي عرض
لا يبقى له الى آخره وتوضيح الجواب الصحيح هو ان يقال لهم ان كان هذا في الشاهد اي
لو كان الخطاب للمعدوم سفها في الشاهد فلم يسغ ليكون في الغائب هكذا فلا بد من اثبات
التسوية من الشاهد والغائب ليتم الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب ولا نسلم لهم ذلك
مطلقا ليس لكل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغائب
فكذا فيما نحن فيه اعني لم يلزم من عدم صحة ورود الامر والنهي للمعدوم وفي الشاهد عدم صحتهما في الغائب
لوجود الفرق بينهما وهو ان كلام الله تعالى ازلي واجب البقاء فكون ورود الامر والنهي من الله تعالى
اخبارا للمعدوم حال وجوده وحال صلاحيته للخطاب ولا كذلك في الشاهد فلا يلزم العدول
الضعيف عفا الله له كان مرجع الجواب عن اعتراضهم بالشاهد بان ورود الامر والنهي للمعدوم
سفها اعتبارا بالشاهد ان يكتفى بالفرق بين كلام الله تعالى وهو واجب البقاء فيبقى الى
وجود المخاطب فيصح وبين كلام العباد فانه عرض لا يبقى له فكان الامر والنهي فيه للمعدوم سفها
فلا يصح ورود الامر والنهي للمعدوم لذلك ولا يعترض بصحة ورود الامر والنهي للمعدوم استدلالا بكون
القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم على بصحة قوله باند كان ذلك امرا ونهيا للموجودين ولمن يعلم
الى قيام الساعة فكذا فيما نحن فيه فان هذا الاستدلال لا يصح لوجود الفرق الظاهر بين ما نحن فيه
وهو ان يكون الامر والنهي في الاول ليس فيه مخاطب من الجنس وقت نزول القرآن على النبي صلى
وفيه مخاطبون من غير عدد وان كان يبقى لمن بعدهم طريق التناسل والتوالد لكن لا يتسلقوا
الفرق يوعوبتهم ويقولهم الفرق بينهما بين والله اعلم فانما كان ذلك لذلك
والاشارة في ذلك راجعة الى امر في الشاهد للمعدوم في قوله ثم قال يا زيد اسقني ولا سادة
في قوله لذلك راجعة الى السفه المستفاد من قوله فهو سفه اي وانما كان الامر للمعدوم في الشاهد
سفها لان الامر الحاصل من الآدمي عرض الى آخره ثم هذا الاشكال الذي اورده علينا فانه اكثر

لزوما عليهم لانهم قالوا ان كلام الله تعالى حادث عرض مع هذا سائل يسأل والامر والنهي للمعدوم
ولا يمكنهم ان يفتي عن هذا الا ان يقولوا ان كلام الله تعالى واحد وهو خلاف مذهبهم الا
عند النظام فانه يقول ان الكلام جسم فلما هذا الكلام فاسد فالاشارة راجعة
الى قوله ولو كان اخباره عنها سابقا عليها لكان اخبارا قبل وقوعها كذبا. لان اخبار الله
لا تتعلق بالزمان لان اخبار الله تعالى هو كلامه وكلامه ازلي قديم قائم بذاته ولا تتعلق للقديم
الا الزمان ولا يمكن كذا ان الله تعالى فلم يوصف كلامه لذاته بالماضي والمستقبل والحال
بل المتعلق بالزمان هو المخبر عنه وهو مجيء اخوة يوسف وتجهيز يوسف اياهم بجهازهم وغيرهما
والتغيير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي ونظير في الشاهد الاسطوانة المنقوشة
اذا توجهت اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت خلفه وان حول عنه
اليها كانت عن يمينه وان حول يساره اليها كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة
وانما التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه وقوله والتغير على المعلوم لا على العلم
عندنا ولا على الذات عندهم وانما ذكر على هذا الطريق لانا نقول الله تعالى عالم وله
علم وزعم رئيس المعتزلة ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان الله تعالى عالم اثبات للعلم
عنده نزعم ان علمه ذاته كذا ذكر المصنف رحمه الله ما ذكره المصنف بقوله
لان اخبار الله تعالى لا تتعلق بالزمان بل هو مطلق اخبار الى المستقبل والتغير على المخبر عنه
لا على الاخبار الازلي جواب عن غير ما وقع النزاع فيه لان النزاع وقع في كلام الله الازلي
القائم بذاته هل له وجود ام لا فعندنا له وجود وعند الخصم ليس له وجود واما الذي نقرأه
بالحروف والاصوات ونكتبه في مصاحفنا بالحروف فلا خلاف بيننا وبينهم انه مخلوق فلما
كان هذا مخلوقا كان وقت النزول ايضا مخلوقا وفي وقت النزول كان مجيء اخوة يوسف
وغيره من الاخبارات كان ماضيا فلذلك عبر عن بصيغة الماضي وكذلك كرما لم يوجد من
الاخبارات بعبارة الاستقبال لان وجود المخبر عنه وقت نزول القرآن كان مستقبلا
نحو قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس فلم لم يذكر المصنف رحمه الله الجواب

هذا الطريق مع استقامته بل اجاب عما اجاب من عدم التغير في الاخبار ووجود التغير في المخبر عنه
ان الاخبار هذا قال على ان الاخبار القائم بذاته وهو قديم فلا يكون للقديم تغير
فيجب ان لا يتبين هذا الاخبار متغيرا ايضا لدلالته على الاخبار الذي لا تغير فيه واما صاحب الاعتماد
فاختار ذلك الجواب الذي ذكرته فذكره بعد هذا ان شاء الله تعالى وتحقيقه الضمير الذي في قوله
راجع الى اول الكلمة وقوله ان اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان قال الخليفي من الاعراب
اي قل للذين منعوا عن الخروج الى خيبر في حق النبي صلى الله عليه وسلم ستدعون الى قوم
اولي بأس شديد اي اولي قوة في الحرب اي بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم واختلف
في مولاء القوم الذين وصفوا بالبأس الشديد فقال اكثر اهل التفسير هم بنو حنيفة
وهم اهل اليمامة ورأسهم مسيلمة الكذاب لعنه الله فاقلهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه
وقال مجاهد هم اهل فارس فاقلهم عمر رضي الله عنه وقال الحسن هم فارس والروم وقال
ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن جبير وعكرمة رضوان الله عليهم هم اهل حنين وثقيف وهوازن
وعلى هذا يكون الدعوة اليهم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا كذا في التفسير والقرآن
جميعا كانا اي دعاء الصديق الى قتال بني حنيفة ودعاء عمر رضي الله عنه الى قتال اهل فارس
وجدا ومضيا ونحن الآن موقف نزوله الى وقتنا هذا وهو قريب من خمس وسبعمائة سنة نقرأ
بالسين التي هي علم الاستقبال وكذا قوله ثم من بعدهم سيغلبون قد مضى كل ذلك ولا وجود
لشيء من ذلك في المستقبل بعد مضي هذه الحوادث علم بهذا ان التغير للمخبر لا للاخبار لان هذا
الاخبار دال على الاخبار الازلي القائم بذات الله تعالى وهو قديم غير متغير فكذا الدال عليه
وجب ان لا يكون متغيرا لكون على وفق المدلول والله الموفق ولهم شبه سوى هذا الذي
ذكرتها منها قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجعل والتخليق واحد وقوله ما ياتيهم
من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهذا نص لا فوق في المحدث
والمخلوق ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو جملة مركبة
من شرط وجزاء فالشرط قوله تعالى اذا اردناه والجزاء هو قوله تعالى ان نقول له والجزاء
لا بد ان يكون متاخرا عن الشرط والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله تعالى محدثا

ومنها قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وكلمة اذ ظرف زمان وهذا يدل على ان قول الله تعالى
مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا
والمعقول ان النسمة هي الغائب والشاهد مائة في المعقول في الاحساس فان الحركة لما كانت
ثقلة في الشاهد كانت كذلك في الغائب ومزاحمة في الغائب حركة لست بثقلة عد خارجا عن
المعقول فكذا هذا في السواد والبياض والاجتماع والافتراق ثم الكلام في الشاهد من جنس
الحروف والاصوات فمن اثبت في الغائب كلاما ليس هو من جنس الحروف والاصوات كان هو كمن
اثبت في الغائب حركة ليست هي من جنس الثقلة او سكونا ليس هو من جنس القرار والامر والنهي
ايضا فان قولكم انه امر بأه بصفة واحدة كقول من يقول انه ابيض اسود بصفة واحدة ليس
جائزا في الحال ان يكون اسود ابيض بالسواد وكذا في حالة واحدة ليس اسود ابيض ويلزم من هذا
ان ما يتعلق به الامر يتعلق به ما يتعلق به النهي فيصير المأمور به منهيا والمنهي عنه مأمورا فيكون كل فرض محظورا
وكل محظور فرضا والجواب قلنا لا نعلم لهم بقوله انا جعلناه قرآنا عربيا ان
معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه باللسان العربي
ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى
الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واذا تعدى الى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق
بل يكون بمعنى الحكم والتسمية كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والمراد
منه التسمية لا الخلق وفي هذه الآية تعدى الى مفعولين والمراد من قوله تعالى من ذكر من ربهم محدث يحمل
ان يكون الذكر هو الرسول على ما قال الله تعالى ذكرا رسولا فكون تاويله ما ياتيهم من رسول محدث الا
تسمعون قوله ويحمل ان يكون المراد منه ما ياتيهم من وعظ من النبي وهذا لانهم كانوا يسمعون عند قراءة
القرآن لما كانوا يعظونه ويختمون ثانية على ان صرف هذه الآيات الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلا يتم
الخصوم في محل النزاع دليل كذا ذكر المصنف رحمه الله قال العبد الضعيف عفا الله عنه هذا
الذي ذكر اخرا وهو صرف مثل هذه الآيات الى ما فيها دلالة الحدوث الى هذه العبارات المحدثة
امتنع الاجوبة فان جميع اصوله الخصم الذي يدل على حدوث الكلام سقط هذا الجواب لما انه لا نزاع
بيننا وبين الخصوم في ان هذه العبارات محدثة وما كان فيه دلالة الحدوث فهو منصرف الى هذه العبارات

وللمتانة بهذا الجواب اخان صاحب لا يعرف فقال اما جمع الشبه المجموعة فالجواب عنها بثلث وجوه
وهو ان صرف كل ملك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بانها محدثة وغدهم العزيز
لس الا مركب عن هذه الحروف والاصوات وكل الدلايل التي ذكرها دالة على حدوث هذه الحروف
والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم القرآن بمعنى اخر وكان كل هذه الشبه ساقطة عن محل
النزاع واما الجواب عن معقولهم فنقول ان القوة في الاجناس من الشاهد
والغايب ما بينه في العقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير لن ما ذكروا من المقدمة الثانية الخمسة
وهي لن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات مقدمة ممنوعة محمودة وقع النزاع فيها بين
المتكلمين وذهب عبد الله بن سعيد القطان من سلفنا من اهل السنة وابو العباس القلانسي من متكلمي
اهل الحديث الى ان كلام العباد من جنس الحروف والاصوات وكلام الله ليس من جنس الحروف
والاصوات فيلزمهما هذه الشبهة من حيث الظاهر غير انهما قالوا ان الكلام في الشاهد وان كان منفصلا
عن الحروف والاصوات وكل ما كان كلاما لانه صوت او حرف بل لانه صفة منافية للسكوت والآفة
الى آخره وكل المعول عليه ما ذكره من لخصاء الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله وغيره ان الكلام
هو المعنى القايم بذات المتكلم حتى هذا لا يتفاوت بين الشاهد والغايب ان الكلام في الحقيقة ليس من
جنس الحروف والاصوات فلم يبق دعوى الخصوم وقولهم ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات بل كان هو مردودا عليهم واما الجواب عن تعلقهم بتضاد الامر والنهي فقلنا
ان ما لا يتحمل ثبوته ويمكن في العقل حصوله يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته وما لا يحتمل ثبوته
ويخرج عن حد الامكان لا يتصور ثبوته واذا عرف هذا نقول لم لا يكون الكلام امرا ولا نهيا باعتبار
الذات كالسواد والبياض بل كان الكلام امرا باعتبار كونه دعاء الى مباشرة الفعل نهيا باعتبار
كونه دعاء الى الامتناع عن الفعل وكل ما هو دعاء الى الفعل كان دعاء الى الامتناع عن ضده
وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا بمباشرته ضد ذلك الفعل فاذا كل امر نهي وكل نهي
امر لاجتماع ما سمي الكلام باعتباره امرا ونهيا من طريق لزوم التضاد بينهما في ذواتهما كالتضاد الذي
بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالخالق وجاء من هذا لم لا يجوز ان يكون امرا
بشيء نهيا عن غيره ولا يجوز ان يكون امرا ما هو نهي عنه كالاب مع الابن ثم نقول بان الكلام في الشاهد

قد سمي عبارا لاصطلاح فان يجلا لو اصطلح مع غلمانه اني اذا قلت لهم كان هذا امرا
بالصوم ليشمر بالنهار وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واخبارا
بدخول الامير البلد واستخبارا عن مسارك عن ولادة الحارة ثم قال هذا الرجل زيد فهم
منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا على المعاني التي بينا ولم يكن ذلك
مستحيلا فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى بانه لا يقبل التجزي لم يثبت بصفة
واحدة لم يكن مستحيلا ووجه آخر في كون الكلام على صفة واحدة هو ان الكلام هو جوهره
الاربعة من الامر والنهي والخبر والاستخبار راجع الى شيء واحد وهو الخبر فان معنى قولك افعل
كذا اطلب منك ان تفعل كذا وكذلك معنى قولك لا تفعل كذا اطلب منك لا تفعله وكذلك في
الاستخبار فان معنى قولك ازيد في الدار اطلب منك لا تعلمني ان زيدا في الدار ام لا ولما كان
مآل وجوه الكلام الى وجه واحد وهو الخبر لم يرد علينا ما قالوا ان الكلام مع وجوهه الاربعة
المتضادة كيف يتصور ان يكون بصفة واحدة والله الموفق

فصل في ان الكون

عن المكون وهو مناسبة اتصال هذا الفصل بفصل ازلية كلام الله تعالى من حيث اتحاد بناء
المخالفة بينهما وبين الخصوم على العلة الواحدة وهي ان الله تعالى هل يوصف بصفات قديمة
بذاته ام لا عند ما يوصف وعند الخصوم لا ومنه نشأ الخلاف فانه تعالى لما صح وصفه
بصفات قديمة صح وصفه بانه متكلم بكلام ازلي قايم به وتكوين ازلي قايم به فلزم منه
غيرية المكون لاستحالة ان المكون حادث والتكوين قديم وعند المعتزلة لما لم يصح وصف الله تعالى
بصفات قديمة صح وصفه بتكوين ازلي فلزم منه القول بان التكوين حادث كالمكون بل هو
عين المكون واما وجه بعدهم ودليل الفصل على هذا الفصل فلان دليل ازلية التكوين عندنا هو ان الله تعالى
انما قال لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فالله تعالى عبر عن التكوين بكن وعن المكون
بقوله فيكون بكذا ذكر المصنف رحمه الله وغيره والدليل مقدم على المدلول من حيث الاظهار
لا من حيث الوجود وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والاشارة بضمير هو راجعة
الى معنى واحد وقال اولا ان التكوين ازلي ثم قال وهو اي التكوين اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود ولا اخراج في الازل فكيف يستقيم قوله مع دليل ان التكوين ازلي

فلسـ ـ بذ شبهته نجز الى قول الخصوم بان المكون حادث فان بذ الشبهة اوقعتهم فيما
زعموا حث قالوا لو قلنا بازلية المكون والخلق والرزق لزمنا القول بقدم المكوّن والمخلوق
والمرزوق اذ لا تصور مكون بلا مكوّن ولا خلق الا وهو مخلوق وبذا الذي ذكروه باطل
لما ذكر بعد هذا وهذه الشبهة انما ترد على فعل العباد بان يقال صفة الضرب فانه بالضارب
وهي لا توجد من غير لمن يقصد منه لاستعمال آلة الضارب في محل قابل للضارب والفرق بين فعل الله تعالى
وفعل العباد ظاهر لما ان فعل الله تعالى ليس بعرض وفعل العباد عرض ولاستحالة وصف العباد
بصفة مع ان حصل اثر تلك الصفة لمحل المكون صفات العباد اعراضا مستحيلة البقاء الى الزمان
الثاني واما صفات الله تعالى كلها من صفات الذات وصفات الفعل فانه باقية ابدا فانه بذاته
فوجد الموجود سلك الصفات حين اراد الله تعالى وجوده ولا تقتضي تلك وجود العالم في الازل
فحصل من هذا ان العبد لا يوصف بالضاربية اذا لم يوجد المضروب والله تعالى يوصف بالخلق
وان لم يوجد المخلوق والدليل على هذا الذي ذكرت ما قاله الامام الزاهد الصفار
البخاري رحمه الله في التلخيص قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
الخبر عن كونه بقوله كن اي لشيء كان ما يكون في وقته ولم يتعدم قوله لانه متكلم فاذا لم يزل والمراد
بلا كيفية حتى اذا كان كان في وقته كان بناء على قوله لشيء وهذا لانه لا يصح خطاب الموجود بقوله كن
موجودا ان الموجود لا يوجد ثانيا ولا يصح خطاب المعدوم بقوله كن موجودا ان المعدوم ليس بشيء
فيخاطب ولا يجوز ان يحدث الله تعالى فعلا وقول من قال ان الله تعالى متعال عن الحوادث وجب
القول بانه عز وجل قال في الازل لكن كل ما يكون في وقته فلا يلزم قدم المفعول والمخلوق
والمكون وكان الامام ابو منصور رحمه الله يقول فكان قوله كن فكون عبارة عن سرعة الايجاد
بلا كلفة وبالله التوفيق ثم قال اعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله خلق الخلق في الازل ورزقهم في الازل وفعلهم
في الازل لان ذلك يقتضي قدم المخلوق والمفعول والمرزوق بل يطلق القول بانه خالق لم يزل
وفاعل لم يزل ورازق لم يزل على المعنى الذي ذكرنا فتخص لفظة الكون بالكذا اي من كان كذا ايما
المراد فاقفا لانا رأينا اسلافنا رحمهم الله وكان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية جهار چيز
مي بايد مر مخلوق را دانستن وتوانستن وخواستن وساختن دانستن مدلول علمت وتوانستن

مدلول قدرت وخواستن مدلول اراده است وساختن مدلول تخليق است وهو تكوين
للعالم اي وذكر المكون الذي قلنا ان المكون صفة لله تعالى فانه بذاته مكون للعالم ولكل جزء
من اجزائه فان قيل لما كان ذلك المكون مكونا للعالم كان ذلك مكونا ايضا لكل جزء من اجزائه
لامحالة فما فائدة ذكر الجزء بعد ذكر العالم بحرف الخمس وذكر رد قول اصحاب الهيولى وقول
من يقول ان العالم قديم الطسه على ما يعدم ذكر فانهم يقولون ان العالم محدث سوى الطبيعة
فاطلقوا لفظ العالم على غير الطبيعة وذكر المصنف رحمه الله ولكل جزء من اجزاء العالم للافهام
من ذكر حدوث العالم ما عنهم او لكل الضلال او ذكر لسد باب المجاز من ذكر الكل واراد البعض
وبذا اشاد الى المدعى وهو ان المكون صفة ازلية فانه بذات الله تعالى وهو مكون للعالم
ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وستعمل كلمة هذا في صدر الدليل اذا ذكر المدعى ما ادعاه
واقام عليه الدليل ثم اراد اقامة دليل آخر يؤكد دليله الاول ويصدر دليله الثاني بهذه
الكلمة لزيادة تنبيه على ان المدعى ثابت بادلة كثيرة ومنه ما ذكره في خطبة المفصل بقوله هذا
وان الاعراب احدى من يعاريب العصا ومنه قوله تعالى هذا وان للطاغين لشر مآب بعد ذكر
نعيم اهل الجنة فان ذكر نعيم اهل الجنة عقوبة لاهل النار وقول الكرامية والمعتزلة وجميع
النجارية وانما غايرهم بالعطف لان من المعتزلة والنجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد
النجار اختلافا كثيرة وقال في كتاب الملل والنحل واكثر معتزلة الري وحوالها على مذهبه
وهم اي النجارية وان اختلفوا اصنافا الا انهم لم يختلفوا في اصول المسايل وهم برغوثية
وزعفرانية ومستدركه وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والارادة
وغيرها ووافقوا الصفاتية في خلق الاعمال وقالوا هو خالق للاعمال العباد خيرها وشرها
والعبد مكتسب لها فالبرغوثية اصحاب محمد بن عيسى الملقب ببرغوث والمستدركة انما سموا بذلك
لزعمهم ان كلام الله غير وهو مخلوق لكن النبي صلى الله عليه وسلم قال كلام الله غير مخلوق
والاشعرية وهم اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري المنتسب الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه
قال المصنف رحمه الله لطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهي ان القول بقدم المكون
يؤدي الى القول بقدم العالم وقد قامت الادلة على حدوثه فكان القول بما يؤدي الى قدمه باطلا

اعلم ان اصل الخلاف بيننا وبين المعتزله في مسئله الكون والمكون انما نشأ من اصل آخر مختلف بيننا وبينهم وهو ان المعتزله باسرهم والنجارية باجمعهم يزعمون قيام صفة اي صفة كانت بذات الله تعالى محالا وعن هذا قالوا بامتناع قيام الكون بذات الله تعالى فلما لم يكن الكون صفة لله تعالى لم يكن بد من صدور الكون الحادث من الله تعالى لكونه الله تعالى لكونه تعالى محدثا للعالم اذ لو لم يكن كذلك لكان فاعلا ملزم لزم ان يكون الله خالقا للعالم وهو كفر محض لانه انكار لقوله تعالى خالق كل شيء وقوله خلق السموات والارض وما بينهما في آيات وحاصله ان الفلاسفه والمعتزله والنجارية انكروا قيام صفة بذات الله تعالى اصلا اي صفة كانت من صفات الذات او من صفات الفعل وفوق الاشعرية بين الصفات فقالت ما كان من صفات الذات نحو العلم والقدرة والارادة فهو قديم قائم بذات الله تعالى وما كان من صفات الفعل نحو التكوين والتصوير والاحياء والاماتة غير قائم بذات الله تعالى بل اختلف هؤلاء فيما بينهم في ان التكوين اذا لم يقم بذات الله تعالى هو عين المكون او غيره وزعم الاشعري انه عين المكون وزعم عامة المعتزله انه معنى وراء المكون هكذا في رواية الكفاية وذكر المصنف رحمه الله في التبصرة بقوله فذهب عامة المعتزله والنجارية وجمع متكلمي اهل الحديث كالكلابيه والقلانسية والاشعرية الى ان التكوين ليس بمعنى غير المكون بل هو عين المكون اي المكون اي سواء كان عينا او عرضا وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر بن عباد المعتزله وابن الراوندي والكرامية باجمعهم الى ان التكوين معنى وراء المكون ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الراوندي انه قائم لا في محل وزعمت الكرامية باسرهم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان خالقا في الازل به رازقا مصورا محييا مميتا ام لا فذهب جمهور المعتزله والنجارية وجمع متكلمي اهل الحديث انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق وكذا في سائر الصفات وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق وقالت الكرامية انه كان في الازل خالقا بالخالقية ورازقا بالرازقية وكذا في سائر الصفات ويفسرون الخالقية بالقدرة على الخلق وقال اصحابنا انه كان خالقا لعدم صفة المخلوق وهو التكوين بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا ناطقا سميعا بصيرا وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى كان ازليا متعالي

هو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى ربنا لم تحدث له صفات المدح وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات هو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى هذا يعقد الاجماع من المعتزله ومن متكلمي اهل الحديث انه تعالى في الازل كان حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا ممتنا الا بعد الاول من صفات الذات والثاني من صفات الفعل واختلفوا في انه تعالى هل كان في الازل متكلما فعال اهل الحديث كان متكلما في الازل الا ان الكلام من قبيل صفات الذات وقالت المعتزله لم يكن في الازل متكلما الا بعد الكلام من صفات الفعل وهذا الخلاف مبنا على الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل فعال المعتزله ان ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم فانه تعالى يعلم كذا ولا يعال لا يعلم كذا وكذا في سائر صفات الذات وان ما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كما يعال خلق الله زيدا ولم يخلق عمرو وكذا في الرزق والكلام مما يجري فيه النفي والاثبات قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال لا يكلمهم الله يوم القيمة وكذا الارادة مما يجري فيه النفي والاثبات قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا من صفات الفعل وكذا حادث وقالت الاشعرية الفرق بينهما ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الذات كما في نفي الخرس والبكم ونفي العلم مع الجهل وما لا يلزم من نفيه نقيصة فهو من صفات الفعل وانما لو نفيت الاحياء والاماتة والخلق والرزق لم يلزم منه نقيصة فعلى هذا الحد كانت الارادة والكلام من صفات الذات لانه لو نفيت الارادة يلزم الجبر والاضطرار ولو نفيت الكلام يلزم منه الخرس والسكوت فثبت انهما من صفات الذات وكذا ما قدس وامامن على اصلنا فلا حاجة الى الفرق بينهما لان جميع صفات الله تعالى ازلية قائمة بذات الله تعالى وقوله وفساد هذا ظاهر وهو جعل الضرب عين المضروب والكسر عين المكسور وكذا هذا اي التكوين مع المكون امر فقال ان التكوين غير المكون كان فساد مظاهرا ايضا وسان ظهور الفساد ما ذكره المصنف سعد الله في التبصرة وقال هو ان اهل اللغة قالوا ان الفعل علامة بين الفاعل والمفعول والا يكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيام الفعل به كما لا يكون المفعول

مفعولا الا بوقوع فعله عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك واذا ثبت هذا في الشاهد
ثبت في الغايب لاستوائهما في المعنى الذي منه صار الفعل فاعلا بقيام الفعل به ومفعولا بتعلقه به
وقع عليه فكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر
والمقدور فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا
لتعلق القدرة به لم يخرجا ولم يقم به القدرة والا مقدور لا تتعلق به القدرة بل هي غير المقدور وكذا
هنا وقوله بل كان العالم خالقا لنفسه الى قوله مع هذا كله محال مشتمل على خمسة
انواع من المحالات احدها كون العالم خالقا لنفسه والثاني اجتماع معاني الخلق والخالقية
والمخلوقية في شيء واحد والثالث والرابع والخامس تعطيل الصانع وابطال الغنية عنه
وابطال تعلق المخلوقات به فان قيل هذه الانواع الاخيرة وهي تعطيل الصانع واثبات
الغنية عنه وابطال تعلق المخلوقات به عبارات عن معنى واحد وهو ان لا يكون لله تعالى خالق
للعالم فما الفائدة في تعدادها قلنا لا كذلك فان في ذكل التعطيل ردا لقول الدهرية
وفي ذكر الغنية رد القول من يقول بقدم العالم فان القديم هو ما كان مستغنيا في وجوده عن
غيره وفي ذكر ابطال تعلق المخلوقات به ابطال لقول من يقول ان الله ليس بخالق للعالم بمعنى
ان كل ما هو من هذه الاقوال باطل وقولكم ان الكون غير المكون وتؤدي الى تصحيح هذه الاقوال
الباطلة فكان باطلا ضرورة والثاني الكون لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى الى العالم شيء توجب
كونه خالقا للعالم والثاني قوله والثاني الكون لو كان هو المكون والمكون غير قائم بذات الله تعالى
الى آخره فكان سبعة انواع من المحالات وكل منها دليل على ان الكون غير المكون وقوله
وكون ذات اقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقا للاول كتكون زيد بعد عمرو لا يجعل عمرا خالقا
لزيد وان كان اقدم منه اذا لم يكن منه فيه صنع وكان القول بقدم العالم وكانوا
هم القائلين بعدم العالم لا نحن وقوله ولهذا انكرنا نحن والاشعرية وقوله والاشعرية
منصوب عند البعض على انه مفعول معه قياسا على قوله استوى الماء والخشبة وعند الخرسي
مرفوع بالعطف على الضمير المرفوع الذي انتصاب باب المفعول معه عندهم مقصور على السماع وكان
مرجع الكلام ان يدرج فصل قوله ولهذا انكرنا نحن قوله وهو لا صح او لا ستقيم حتى يصح قوله ولهذا

انكرنا ايضا حالا له وقوله وهذا مما لا يشعر به مناقضة ظاهرة لانهم انكروا على المعتزلة
قولهم ان الله خالق كلامه في محل فصار به متكلما وقالوا ان اتصاف الذات بصفة تقوم بمحل اخر محال
لان المتصف بملك الصفة هو المحل الذي قامت الصفة به كالساكن اسم لمن قام به السكون ثم قالوا
ههنا ان الخالق غير من قام الخلق والموجد غير من قام به الايجاد وهذا ناقض ظاهر ذكر المصنف رحمه الله
ان المعتزلة في هذه المسألة اسعد حالا منهم فانهم وقعوا فيما وقعوا لاجل ما اصلهم الفاسد في استحالة قيام
معنى بذات الله تعالى الى هذا وفي هذا الاحتجاج بما لا يشعر به مبعدة فانهم شاعرونا على وجوب القول
بقيام الصفات بذات الله تعالى وحاصله ان الاشعرية تركوا الاصل في موضعين احدهما انهم
تركوا الاصل الذي اتفق جميع العقلاء على جوازه وتحققه وهو ان الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به
المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون وكذا الحركة والسواد والبياض فانهم تركوا الاصل الذي شاعرونا
على تحققه وهو ان الله تعالى يجوز ان يتصف بصفات قائمة بذاته كالكلام والعلم والقدرة مع المنافاة البالغة للاسعرية
فيما قبلنا ان الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به منزلة الحالق له واما ان يكون الحال له منزلة الكافر
به فان قالت الاشعرية بالاول فقد زعموا ان الله هو الكافر لخلقه الكفر في الكافر وكفر يهول
به لا يخفى وان قالوا بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا للكفر وهذا منهم ترك لمذهبهم وخلو اهل العباد
فانهم ساعرونا على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بخلقه اي يخلق بطلان قول من يقول ان الكون
غير المكون والذي يؤيد هذا ما ذكرنا من ان اتصاف ذات الله تعالى بصفة قائمة بغير ذات الله
تعالى لا يجوز وقوله ان لونا ما اي لون كان وكلمة ما ههنا لابهامه وهي التي اذا قرنت باسم
نكرة افهمه ابهاما فزادته شياعا وعموما كقولك اعطني كتابا ما مريدا اي كتاب كان ذكره في الكشاف
في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما فادخل بين لون وسواد خلو ومحلو ايضا وكان
للسواد اربعة اوصاف وهو في نفسه شيء واحد وذلك الشيء الواحد وهو الكون او السواد او الحل
غير قائم بذات الله تعالى لم يكن الله تعالى خالقا له وان لم يكن الحل والمحلية كان متلونا باللون
وان لم يكن اللون قائما به فلما لم يكن متلونا به لعدم قيام اللون به وجب ان لا يكون خالقا له لعدم قيام
الحل به لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فعدم قيام صفة الحل وعدم قيام صفة اللون
امر مشترك في حق الله تعالى وانما جعله خالقا وان لم تقم صفة الحل به فلان يكون متلونا وان لم يقم

ونقول انه متلون وان لم يقم اللون بذاته وليس بخالق لانه تم الكلام به اى لان الخلق لم يقم بالله تعالى عندهم
وان صح ان يوصف الله تعالى بالخلق وان لم يقم بذاته صفة الخلق لان الخلق صفة مدح ولا توصف
باللون لانه صفة ذم لانه صفة المحدثات الا ترى ان الله تعالى يوصف بصفة الخلق في الازل عندكم
وان لم يجز منه في الازل خلق العالم لما انه صفة مدح وكذلك اثبتم صفة السمع والكلام لانهما صفتا
مدح وان لم يدل المحدثان عليهما فلنا الخلق انما يكون صفة مدح اذا كان قائما بذاته واما اذا لم يكن قائما
بذاته فصفة المدح والذم فيه سوا وقوله وفي هذا ركوب المحال اى والقول بان الله خالق اللون
والسواد وان كان الخلق قائما باللون والسواد وليس بقائم بذات الله تعالى والله فوق نعت الفوقية اى بالقول
بانه خالق وليس بمتلون لاطراد هذا الالزام وهو ان الله تعالى لو كان خالقا للون مع ان الخلق لم يقم بذات
الله تعالى لوجب ان يكون متلونا وان لم يكن اللون قائما به في الاعراض كلها كالحركة والسكون نا بقال
وجب ان يكون متحركا وان لم يقم به الحركة وساكنا وان لم يقم به السكون وان يقال ايضا وجب ان يكون
ساكنا متحركا في جميع الاحوال لانه لما لم يشترط قيام الحركة بذات المتحرك ليكونه متحركا وكذا في السكون
وجب ان يكون ساكنا متحركا في جميع الاحوال لوجود الموجب وهو علم قيام الحركة والسكون وهذا باطل
بالاجماع فكذا ما قالوه وهو ان يكون خالقا لشئ ما وان لم يكن الخلق قائما به وقوله ولانه لو وجد لا في
محل لم يكن الله تعالى بكونه مكونا خالقا به اولى به من غيره كما في الشاهد فان عينا لو كان ملقى بين يدي
انسان وليس في يد واحد منهما فادعاه كل واحد منهما انه له لا يكون له لانه ليس في يده ولم يثبت ايضا ملكه
بالسنه فلا يكون له فكذا ههنا فان قلت لا نسلم ان الله تعالى لم يكن اولى به فان التكوين لما كان
حادثا لا بد له من محدث والمحدث هو الله تعالى فكان الله تعالى اولى به من غيره لانه اصله كمن اثبت
بحجة في الشاهد هو اولى بها من غيره فكذا ههنا قلت الكلام في الاتصاف بذلك التكوين الحادث الذي
لا محل له لا في المملك والذي قلتم انما ثبت في المملك فان من احاط شئ اى كسبه كان هو اولى به من غيره كما في
اثبات السحوم واما الاتصاف بالشئ فلا بد من قيام الوصف به فلما لم يقم ذلك الوصف بذات من يصف به كان
هو وغيره سواء في ان لا يجوز الاتصاف به واما ان خلق في ذات الله تعالى كما يقوله الكرامية فقال في المغرب ثم
قوله من المسبهة نسبة الى عبد الله محمد بن كرام وهو الذي نص على ان معبوده على العرش استقرارا واطلق
اسم الجوهر على الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هكذا اسمه صاحب في الانساب بفتح الكاف وتشديد الراء

ثم قال واخبرني صديقي الفقيه ابن خوله ان الهيصم بن عبد العزيز ذكر في تاريخه فقال هو محمد بن كرام بن خزام
وقظام قلت والذي يدل على هذا اول الفتح البستي وان كان هديايا ان الدين ابراهيم ابو يعقوب محمد بن كرام
غير كرام والاول هو المشهور الى هذا لفظ المغرب ثم اني راجعت لحظ الامام تاج الدين الزنوخي رحمه الله وقال
كرام على لفظ الجمع وقال وكان الملك بهم طوائف يبلغ عددهم الى بضع عشرة فرقة واصولها ستة وقول لا يقال
هذا لانه كلام مناقض بان المناقض في كلام المعتزلة بان وجود التكوين يوجب قدم المكون كلام مناقض
بان المناقض هو ان المكون لما كان متعلقا بالتكوين كان حادثا لا محالة ثم بعد اثبات التعلق ان قولهم بان وجود
يوجب وجود المكون مناقض فان قيل هب انا لو نظرنا الى تعلق المكون بالتكوين يلزم حدوث المكون ولكن لو نظرنا
الى مقارنة وجود المكون مع وجود التكوين العدم على زعمكم يلزم قدم المكون بسبب المقارنة فلم ترجحتم جانب التعلق
على جانب المقارنة حتى قلتم بحدوث المكون وقدم التكوين قلنا لان التعلق بالتكوين يقتضي حدوث المتعلق قطعا
وتنا لا محالة لان وجوده به فكان مفتقرا الى الموجد فكان حادثا واما المقارنة فلا تقتضي القدم لا محالة
لان لفظة المقارنة يستعمل في الشرط مع المشروط مع ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط بالاتفاق نعلم بهذا
ان وجود المقارنة من المكون والتكوين لا يقتضي ان يكون وجود المكون وقت وجود التكوين فلم يلزم من قدم التكوين
قدم المكون فان قيل لا يلزم من تعلق الشئ بالشئ ان يكون وجود ذلك الشئ بذلك السبب الا ترى ان وقوع الطلاق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق متعلق بدخول الدار وليس وجود الطلاق به بل بقوله انت طالق فما المراد
من التعلق ههنا الوجود لا نفس التعلق لان الموجب لوجود المكون التكوين قلت ففي الذي ذكرتم في الكتاب
بقوله لانه كلام مناقض لان ما تعلق كونه بالتكوين يكون حادثا نضم اليه الى آخره جواب لقولهم ان لزم التكوين
يوجب قدم المكون قلنا الجواب لشبهتهم بقوله اذا التكوين لا مكون كالضرب لا مضروب فليس بمذكور
في الكتاب فما جوابه قلت ان لم يذكر المصنف رحمه الله هنا جوابه فقد ذكره في البصرة فقال فرقنا بين
شاهد من الشاهد والغائب وقلنا بجواز الخلو لا بخلو واستناع الضرب لا مضروب لان الدليل يوجب التفرقة
وذلك لان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجود اى من التصور والجواز الى التحقق والوجود فان الممكن ان
يكون زيدا في الدار ومن الممكن ان لا يكون فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا اذ الممكن هو ان لا يكون بانتفاء
الحال واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال واذا دخل فقد صار هذا الكون الذي كان من حد الامكان الى التحقق فكذا هذا

في كل ما يوقعه لم يشترط حصول النصراف المكره عن الامكان الى الوجوب في الجملة لا مقارنته اياه الا ان الفعل في
الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف المكره عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعد لان الفعل كما يعدم
في الثاني والمعدوم لا تصور منه التاثير فلو وجد الضرب من زيد وعمرو ينعدم لا تصور بقاء الضرب الى
وقت وجود عمرو ليحصل به الالم في عمرو لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم في الحال لم يوجد عمرو ولا ضرب
فلا يحصل فيه الالم فلذلك لم تصور وجود الضرب بلا مضروب فاما الفعل والعالم فواجب الدوام لكونه اولى
كسائر الصفات فبقي الى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا المكره عن الامكان الى الوجوب فكان بعلامة الله
ويطرد هذا في الحكمان فيما سقى اثر الفعل فانه لما كان فعلا لا يتوهم تشبه الروح عند زال الحوان فاذا وجد الرمي من
انسان ثم مر السهم واصاب المرمي اليه وجرحه ثم تزايد في الالام ثم انزهقت روحه تشبث ذلك بطرف عند ابتدائه
روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان فعلا وان لم يوجد للحال اثره في المحل فوجد الفعل ولا مقتول ولهذا تطرق
احكام الفعل بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطا فكفر كفارة القتل خطا وان كان الرمي اليه يعد حيا وهذا
لان الكون في الاول اذا كان لكون العالم كائنا في الاول لم يكون العالم به كائنا وقت وجوده ويكون باقيا الى
الابد فسعلو وجود كل موجود وقت وجوده تلوينه وايجاده على حسب مشيته وارادته قال في الصحاح الشغب
بالتسكين مصلح السر وهو شغب الجند ولا يقال شغبت بقول سغبت عليهم ثم قال وشغبت عليهم بالكسر اشغب شغبا
لغة ضعيفة فنه يعلم هذا ان يقال في الكتاب والذي يقطع شغب الاشعرية بسكون الغين على اللغة
الفصيحة ولكن الاستعمال وقع من الناس على اللغة الضعيفة اي الرذل القاطع الذي يقطع خصومهم وقوله
ان عندهم كان يكون العالم بحالة كذا عندهم لا عندنا وقد ذكرت قبل هذا ان المصنف رحمه الله استدل
بقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون على ان الكون قديم والمكون حادث فقال والله تعالى اعلم ان
الكون ذكر وعن المكون بقوله فيكون فان فعل هذا لا يكون الفعل يكونا مثل القول قلنا عند المصنف وعند
الشيخ ابي منصور رحمهما الله ان قوله كن عبارة عن سرعة الايجاد من غير تعذر وكان القول عبارة عن الفعل
وللاشعرية منه قصارى فالمناقصة ان ههنا احد هما ان قولهم ان خطاب كن ازلي قائم بذات الله تعالى
تكوين للعالم هم قالوا ان الكون حادث وهو عين المكون والمانية انهم قالوا ان اراده كلام الله تعالى بخطاب
كن لم يقتض ايجاد المكون وهو العالم هم قالوا لو قلنا ما اراده الكون يلزم ان يقال ما اراده المكون لان قدم الكون
يقتضي قدم المكون والمناقضة الثالثة ما ذكرنا انهم قالوا بعمل فاقلنا في الصفات ان الاسم المستق من معنى يكون

وصفا لمن قام به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون وقلنا نحن وهم من هذا لا يجوز ان يوصف الله تعالى بكلام
خلقه في محل او ردد نا هذا على المعتزلة قولهم بان الله تعالى خلقه في محل فصار به مسكلما ساعدوا المعتزلة في قولهم
ان الله تعالى مكون العالم سكون ليس بقائم بذاته ثم لهم شبه في ان الكون حادث وانه غير المكون احدها قوله تعالى
بل خلق الله فاروني ماذا خلق الذين دونه استدل على ان كل ما لا يعلمه دون غيره بافعاله التي اوجدها بعد
بعد العدم واطلق عليها اسم الخلق فيطلق اسم المصدر وان كان خاصا على المفعول كما قال تعالى هذا
خلق الله الآية فدل ذلك على ان الكون مخلوق والدليل على ان الخلق هو المفعول لا غير ان الله تعالى اخبر
ان الخلق هو الكون بقوله كن فيكون والكون هو الحدوث فدل على ان الخلق هو الحدوث والحدوث هو
المحدث وهو المفعول والدليل على ان الخلق هو المفعول اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات الله تعالى
لا يحلف بصفة من صفات الله تعالى لا يحلف بصفة من صفات الله تعالى لا يحلف بصفة من صفات الله تعالى
الا ان ذلك مختار الانصار الله الا عن دليل وفي القدرة اجماع ولا اجماع فيما نحن فيه بعين ان رجلا
الاتحاد والدليل على ان اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات الله تعالى لا يحلف بصفة من صفات الله تعالى
يمينا كما لو قال ومخلوق الله ولو كان الخلق من صفات الذات لا تعقد به اليمين كما تعقد بقوله وقدرة الله
قلنا قوله هذا خلق الله فاروني الذي اراده مخلوق الله اذ لا وجه الى انكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول
في اللغة كما في العلم والقول وانما يستدل على الصانع بمفعوله لا بصفاته التي هي غير مرئية قلنا لما كان
المفعول المرئي دالا على ان فاعلا فعله كان ذلك الاعلى نفيا وهذا هو الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى الى
خلق السموات والارض فان الاستدلال انما يكون بالاثر على المؤثر لا بصفة الخلق قلنا الاستدلال بالاثر
الفعل وهو المخلوق دال على الخلق لو كان هو المخلوق للغة فامن ذكر الخلق وقوله تعالى ان في
خلق السموات والارض لان خلق السماوات اعظم فيصير كانه قال ان في السموات والارض لكان ذكر الخلق
لغوا ضائعا وكذلك في قوله تعالى الممن خلق حيث لا يعقد يمينه لان الخلق قد ذكر واريد به المخلوق فلم
يعقد الممين به لهذا حتى انه لو قال عنيت به صفة الله تعالى يعقد يمينه ويسبقهم ايضا ان الفعل يتعدى
الى المفعول فلما ثبت انه يتعدى الى مفعول فلو وجد الفعل في الاول لكان لا محالة اما ان كان ما يتعدى اليه
موجودا في الازل او معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان كان معدوما وما سبق ان يكون
المعدوم مفعوله قلنا عن هذا الكلام اعراض منكم ان الفعل غير المفعول لانكم زعمتم ان الفعل يتعدى
الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى نفسه فهذا حجة عليكم في قول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة
فاما ان يتعدى الى الاحوال اجمع فهذا ليس شرط الامر ان الامر متعد بعد امرته فالامر كان امر الله تعالى
للعالم بالوجود وبالخطاب كل موجود في الازل وكان امر هو امر اجابة موجودا في الازل ولا مامور ولا وجود
فكذا هذا الامر ما كان امر الكون امرا بالوجود لموجود في العدم بل لكل موجود في وقت وجوده وما كان

امر يكلف لحب على المعدوم في القدم بل يجب على المكلف وقت وجوده وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب وكذا الكون
في الازل ما كان لمكون المكون في الازل بل الكون وقت وجوده وهذا الرام على الاشعرية بطرق الخصوص والله
الموفق فصل في ابطال الارادة لما كانت الارادة احدى الاوصاف الاربعة للكون على ما ذكرنا فبطلان
كونه مرادا فصل ابطال الارادة متصلا بفصل الكون اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن
كونه مجبورا في كونه فوجب بيان ثبوت الارادة له بعد بيان ثبوت الكون له فان قلت لم لم تناسبه
الى ذكرتها بهذا الطريق يقضي ان لا تذكر فصل الارادة لان الكون لما ذكر وهو لا يتحقق بدون الاوصاف
الاربعة على ما ذكرت ومنها الارادة كانت الارادة مذكورة ضمنا فلا يحتاج الى ذكرها قلت انما لا يحتاج
الى ذكرها اذا كان الوفاق والخلاف هناك كالوفاق والخلاف هنا وليس كذلك الا ترى ان الاشعري
يقول هناك بحدوث الكون ويقول هنا بقدم الارادة حيث يجعلها من صفات الذات ويجعل الكون من
صفات الفعل قالت النجارية ان الله تعالى مريد لا بارادة ولم يقولوا في الكون كذلك وقالت عامة المعتزلة
في الكون انه عين المكون ولم يقولوا في الارادة انها عين المراد فلم يكن بد من ذكر هذا الباب ذكر في الصحاح
الارادة المشية واصله الواو كقولك راود الآن الواو سكنت فعلت حركتها الى ما قبلها فانقلبت
في الماضي الفا والمستقبل ألفا وسقطت في المصدر لمجاورتها الالف الساكنة وعوض منها الهاء في آخره
وراودته على كذا مراودة اي ارادته وراد الكلأ يرُوده رَودا وارتياده ارتيادا بمعنى اي طلب وفي
الحديث اذا بال احدكم فليرتد لبوله مكانا ليّنا او يتخذ اي فليطلب وهكذا اتصادكر المصنف رحمه الله
وقال ان الارادة مشتقة من الرَود والرود تذكر ويراد به الطلب وهذا سمي طالب الكلا المتقدم على قومه
المتحسن لقاصدين مساقط الغيث رائدا لقال في المثل لا يكذب الرائد اهله وقولهم ان صانع
العالم اوجد لاختيار هذا ايضا معطوف على ما ذكر قبل الفصل وكان ينبغي ان يذكر قبل اثبات ان صانع العالم
او صانع العالم بتكوينه ثم بعد ذلك يقول ان ذلك الكون كان بارادته وفسر احد الارادة انها معنى ينافي
الكراهة والاضطرار وموجب لمن هو له القصد والاختيار وكانت فائدتها على هذا التحرز عن كون الموصوف
بها مختارا انما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لاعدام الكره والاضطرار
كما هو المحكي عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا الله مريد اي انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فنفى
له على الحقيقة وذلك باطل لانه يوجب ان تكون الاعراض كلها مرادة لانها ليست بمغلوبة ولا مكرهة

الفعل الماضي اَرْوَدَ يُرْوِدُ ارْوادا

ولا شاهيه وذلك باطل دل ان الارادة ليست باسم لعدم من المعاني بل هي اسم لمعنى بنافي من المعاني
والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة وقال في المصداق لم يفرق بين الارادة والمشية
احد من المتكلمين الا الكرامية فانها زعمت ان المشية صفة لله تعالى ازلية واما الارادة فهي غير المشية وهي
عندهم حادثة في ذات القديم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله وبه بطل قول النظام والكعبي
ومن ساعدهما حيث قالوا ان الله لا يوصف الارادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز فاذا فعل
ارادة الله كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان ذلك فعل
غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هي المشهوم فلو كان الله تعالى مريدا
لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس بمريد ولنا دليل بطلان قولهم ان ارادته اذا اصيفت الى
فعل العباد كان المراد منه الامر قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو كانت الارادة امرا
لكان بمعنى الآية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين احدهما انه يودي الى
انه تعالى لم يأمر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم تترك الامان عاصيا والآخر ان كل مأمور به يجب ان يكون مؤمنا
واما ما قالوا من ان الارادة هي الشهوم فلنا المنع من ذلك على الاطلاق بل الشهوم ارادة مخصوصة وهي ارادة
ما فيه نفع اما له واما غيره او الله تعالى لا يشتهي شيئا لان ارادته استهاء ثم المراد من الطعام هو
ابرهيم بن سيار بن هانئ النظام وهو قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة والقرد
عن اصحابه بمسائل منها قوله ان الله لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصي والسفه ومقدور للباري حقا
لاصحابه فانهم قضوا بانه قادر عليها لكنه لا يفعلها لانها قبيحة والمانعة مذكورة في كتاب الملل واما الكعبي
فهو ابو القاسم بن محمد الكعبي وهو من معتزلة بغداد وكذلك استاذه وهو ابو الحسين بن ابي عمرو الخياط وانفرد
الكعبي عن اساذه بمسائل وهي مذكورة في ذلك الكتاب ايضا وقوله بحقه اي بحق وقولنا باب الله مريد
على الحقيقة ان الارادة معنى الى آخره جعل مذهب البصري حدا آخر للارادة اذ لولا الارادة لوقعت المقدورات
كلها في وقت واحد لان ما يوجد الكون في وجود المكون والمؤثر موجود فسعى ان يثبت اثر عند وجود شرطه وهو
بعد الاراد وبعد ذلك لا يقع التعاون بين مكون ومكون فيوجد المكونات جميعا في وقت واحد فلهذا اذا اقتدر
بقدرة عم الارادة التي يوجب تخصيص وجود الموجودات في وقت دون وقت ولم يوجد المكونات كلها في وقت واحد

ل تعدد على طريق التوالى والسابع دل ذلك على ان المكون هو صانع العالم موصوف بالارادة الخ لانه اقتضى
وجود المكونات على وجه التوالى والسابع وكذلك القول فى الهيئات اى صور المكونات بان جعل بعضها مثلثا وبعضها
مربعا وجعل بعض الحيوانات برجلين وبعضها باربع فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من
يمشى على اربع وفى الكيفيات اى صفات المكونات بان جعل بعضها ابيض وبعضها اسود وبعضها احمر ومن
الجبال جعل بعض وجمر مختلف الوانها وغرائب سود وفى الكميات اى قدر المكونات من العدديات والطول
والقصر الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن والنخل باسقات ومن الانعام حموله وفرشا اى كبارا
وصغارا وهذه المقدرات كلها دالة على ان مقدرها موصوف بالارادة التى يرجح بتخصيصها بوجه دون
وجه اخر حتى لم تقع وجود كلها فى وقت واحد ولا على صفة واحدة والاسطام بمعنى وهو له
ولا كمه تشديد الميم والياء قال فى الصحاح وكم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وله موضعان الاستفهام والخبر
الى ان قال وان جعلته اسما ما شددت اخره وصرفته فعلت اكثرت من الكم وهى الكمه وليس بمريد بارادة
حادثة لا فى محل كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة وهم ابو الهذيل العلاف وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم فانهم
قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل وانما قيد بقوله البصريون من المعتزلة احترازا عن ذكر بشر المريسى
والكعبى وفرسا على ما مر البغدادية وقد ذكرنا قولهم قلنا ان الارادة لو جاز وجودها لا فى محل وان لا تصور قيام
الجوهر لا فى محل الكان ينبغى ان يجوز وجودها فى محل لا حوم فيه بل وجودها فى محل لا حوم فيه اقرب الى المعقول من
وجودها لا فى محل لما انه من حيث انها اعراض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بانفسها ومن حيث انها
من جواهر الحى يفتقر الى وجود الحوم وعند وجودها لا فى محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها فى محل لا
حوم فيه وجد احد الشرطين لم ينعقد الاجماع على استحالة وجودها فى محل لا حيز فيه فلم تفقد شرط الحيز
فلا تستحيل وجودها لا فى محل كان اولى والله الموفق وجه ان الجوهر مع العرض يستلزمان بالى العقول
انفراد احدهما عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر غير قائم عرض به وهو قلب المعقول
وفتح بان العقول تقدم الجواهر والله الموفق وقوله لانها لو حدثت لا بأحداث احد فهو محال يعنى لو قلنا
نود كلامكم ان الله تعالى احدث العالم بارادة حادثة فلك الارادة الحادثة لا تخلو ان احدثها الله او احدثها
حدثت باحداث الله تعالى اياها او احدثت فى نفسها او احدثها غير الله ولم يذكر الكعبى احداث الغير وذكر
الوجهين الاخرين ثم لو قلنا بانها حدثت لا باحداث احد يلزم منه تعطيل الصانع لانه لو جاز وقوع الارادة الحادث

فى غيرها من الحادثات فبطل دلالة حدوث الصانع وهو المراد بتعطيل الصانع ولو حدثت باحداث الصانع الى الخر
وان ظاهر ولو حدثت باحداث غير الله فهو فاسد من وجوه احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقدماء
وقد ذكرنا بطلانه وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث هو بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا الصانع
وان احدثه الصانع ان احدثه لا بارادة فقد احدثه مضطرا وهو باطل وان احدثه بارادة منه فانى نتصور احداث
حدوث الارادة بارادة ثم حدثها المحدث بعد وان احدثها الله تعالى فهو لا يخلو اما ان احدثها بارادة او
لا بارادة فان احدثها بارادة فالكلام فى الارادة الثانية كالكلام فى الاولى وفيه تعلق وجود العالم بما لا نهاية
من الحوادث وهو باطل وهو المنفى وليس بمراد ايضا بارادة حادثة فى ذات الله تعالى كما ذهب اليه الكرامية لما
ذكر فى الكتاب قال المصنف رحمه الله ولست ادرى ان هؤلاء الملحدين كيف يكفرون مع الدهرية واصحاب الهيولى
وكيف يثبتون حدوث العالم مع اجازتهم ان يكون العلم محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب القول
بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال والله الموفق فصل وان صانع العالم حكيم والمناسب
ظاهر من الارادة والحكمة لانه ان كان المراد من الحكمة العلم فقد علمنا ان من اوصاف المكون الارادة والعلم وان كان
المراد منها الفعل فهو والمكون سواء وقد ذكرنا ما يشبه الارادة والمكون فكانت باسته هنا وقوله لان
الحكمة ان كانت هى العلم فالحكيم هو العالم فان صل فعلى هذا كان قوله تعالى فى سورة البقرة سبحانك لا علم لنا الا ما
علمتنا كلمة العلم والحكيم بمنزلة قوله انك انت العليم العليم فما وجه صحته قلت الحكمة ان كانت هى العلم فهى ليست العلم
المجرد بل العلم مع زيادة مبالغة فيه او العلم مع العمل على ما ذكر اهل العلم فكان موضوعا على وفق القياس فى الترقى
من الادنى الى الاعلى كقولهم عالم محرر وجواد فياض فلما لم يكن مكررا بمعنى واحد لم يكن مكررا فان قلت ما وجه تعلم صفة
العلم على صفة الحكمة هنا وفى سورة الانعام فى قوله فقد خافوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم وفى سورة يوسف
فى قوله ان ربك عليم حكيم وفى يقدم صفة الحكمة على العلم فى سورة والذاريات فى قوله قالوا كذلك قال ربك انه هو
الحكيم العليم قلت امر العدم والما خر انما يكون بحسب اقتضاء الكلام ذلك اما فى سورة البقرة فقد وقع الكلام
فى العلم بقوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فكان ذكر العلم احق بالتقديم وكذلك فى الانعام الا ان الكلام سيق
فى علم الله تعالى خيانة الخائنين بقوله وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم وكذلك فى سورة يوسف
سيقت الاية لبيان تعليم الله اياه تاويل الاحاديث فان ما قبله قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل
الاحاديث واما تقديم الحكيم على العليم فى الذاريات فان الاية سيقت لاظهار الحكمة اذ اظهار خلاف العادة فى حق النبى

الذي هو مقتضى الاسماء عليهم السلم وفيمن يصل به لما ان كرامة الولي معجز لنبيه وهو اسناء الولد للشيخ الهرم
والمراه العقيم على ما قال في سورة هود قالت ءالد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا فلما كان ذلك معجزا كان
اظهار ذلك من باب الحكمة وكان من عدم الحكمة في معجزه ومقطعه وقوله كما قاله ابن الاعرابي وهو ابو عبد الله محمد
بن زياد الاعرابي كذا في صدر كتاب محمل اللغة وقوله ثم سواء كانت الحكمة من باب العلم الى قوله فالله تعالى موصوف
بها فلا بد من ادراج الشرط وكان قوله فالله تعالى موصوف بها جزاء له وكان مقدما عليه سواء ان كانت الحكمة
من باب العلم او من باب الفعل فالله تعالى موصوف بها وكان هذا يغني قوله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم اي ان
لم تعرفه فذلك الذي يدع التنم السفه والسفاهة هي خرد شدن فرجد شدن من حد علم الاعتزاليين لا من البعث
بركاري ترغيب كردن فرحد نفع وقوله اذا العلم عندنا كما يجوز ان يكون الفعل الذي هو الكون ان ايضا وقوله
عندنا يصلح ان يكون ظرفا لما قبله وهو العلم ويصلح ان يكون ظرفا لما بعده وهو الفعل فعلى التقدير الاول كان هو
للاحتراز عن قول المعتزلة فانهم لا يقولون بان له صفات الفعل وقوله وعلى ما هو مذهبهم اي مذهب الاشعرية فان
قولنا الاشعرية فانهم لا يقولون بان له صفات الفعل وقوله وعلى ما هو مذهبهم اي مذهب الاشعرية فان
ابا العباس القلانسي من جملة الاشعرية في مسئلة الكون وفيما يتعلق بها على ما اشرنا اليه في اول مسئلة الكون
وقوله وقد مر الكلام اي في فصل ان الكون غير الكون والله الموفق

فصل في اثبات رؤية الله تعالى لما

فرع مر بيان حكمة الله تعالى بانه موصوف بالحكمة شرع في بيان ما هو من آثار حكمته وهو اثابته المطيع له بحلايل النعم
وكرائمها وفي احلال النعم واكرمها ارادة الله تعالى اياه الكرم ايام في دار الاخرة وهذا مناسب محكم لما قبله
من فصل ان صانع العالم حكيم او نقول لما بين ان الله تعالى موجود موصوف بصفات الكمال شرع في بيان ما يجوز عليه
الموصوف بهذين الوصفين وهو جواز الرؤية اذ المعنى المجوز للرؤية ليس الا الوجود خصوصا ما اذا كان
ذلك الوجود موصوفا بصفات الكمال فان من وصف بصفات الكمال يرى نفسه غيره وقد اسبغنا بيان ذلك
في الكافي في شرح قوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال او نقول لما بين في اول الكتاب الى هنا ما
ظهر من آثار صفات الله تعالى في احوال الاخرة ووجوب الرؤية بالسمع اعلم ان الرؤية عبارة عن انبعاث الشعاع كما هو
كائنة البصر او من ورد كشف المعلوم بواسطة البصر كما في الكفاية وقوله في العقل دليل على جواز رؤيته
الله تعالى وانما قدم هذا لان اصل الكلام في الرؤية يدور على هذا فان الخصوم يدعون استحالة رؤية الله تعالى في
العقل ما يجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الاخرة لا في الدنيا وهو قوله وجوز موسى ناظرا الى ربه ناظر

مطلب اعلى مقصود اقصى مستند اسنى

وغيره فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابله او اتصال شعاع او سوت مسافة من الرائي وبينه تعالى بعد خمسة
شروط شرطها المخالفون للرؤية وهي مكان المرئي والجهة والمقابلة والمسافة اي المسافة المقدرة من الرائي
والمرئي على وجه يراه الرائي لا القرب المفرط ولا البعد المفرط والخامس اتصال الشعاع من عين الرائي الى المرئي
وزعمت المعتزلة والخارجية والخوارج ذكر ياسان المعتزلة في فصل اسامي الصفات وسان الخارجية في فصل ان
الكون غير المكون وانما الخوارج فقال ابو جعفر السجزي من اكابر الخوارج على ابن علي والحسن والحسين رضي الله
عنهم واكفارهم وقالوا لخمس صلوات الصبح يعنون ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وتبرا من الحسنين يعنون عثمان وعليا
رضي الله عنهما ولا نرضى بالحكمين يعنون ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص رضي الله عنهما وقال وكان الملك كله
زخرج على الامام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة سمي خارجيا سواء كان الخروج في ايام الصحابة على الائمة الراشدين
او كان بعدهم في كل زمان ثم اول من خرج على امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه جماعة في حروب صفين واشدهم
خروجا عليه الاشعث بن قيس ومن تبعه وكبار فرق الخوارج ستة وانواع مذهبهم مذكورة فيه وما يتمدح باسقاطه
لا يتبدل استحالة ثبوت ذلك تتدل المحال لهذه الآية وجواب ايضا القوم قال يحتمل ان يكون
ابان المدح سقي الادراك في الدنيا دون الاخرة فاجاب عنه بهذا وقال لو لا نص لان ما كان نقيصة موجبا كان
اباية نقصا وذما وما كان نقصا في الدنيا كان نقصا في الاخرة والله تعالى منزه عن النقصان ولان الله تعالى
عندكم جايز الرؤية في الدنيا فلم يكن المدح سقي مما يجوز عليه محققا الا ترى انه تعالى لا يمدح انه لم يخلق ابليس ولدا
اذ ذلك جايز فلم يكن نفيه مدحا وما كان مدحا لا شتد ل انه لا يجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة وحجة اهل
الحق في ذلك ان موسى عليه السلم سأل ربه الرؤية فيجوز ان يقال في التمسك بسؤاله على طريق الرد فان سؤاله
لا يخلو اما ان يكون جاهلا او عالما والجاهل لا يجوز ان يكون حجة والعالم الحكيم لم يرد المسئلة وهو جواز رؤية الله تعالى او جاهلا لا جايز ان يكون حجة الا ان
نشبه الانبياء الى الجهل في المسائل الاعتقادية كفر وان كان عالما بالمدعى والمصنف رحمه الله اثبت وجه التمسك
بالآية بخمسة اوجه احدها ان موسى عليه السلم اعتقد ان الله مرئي ولو لم يكن مرئيا كان منه جهلا بالله وبسببه
الانبياء الى الجهل بالله تعالى كفر والثاني انه تعالى قال لن تراني فنفى رؤيته موسى عليه السلم اياه وما اخبر ان الله تعالى
ليس بمرئي فانه ما قال لست بمرئي بل قال لن تراني ولو لم يكن انه مرئيا لاخبر انه ليس بمرئي اذ الحاله كما
حاله الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى والحكمة يقتضي البيان عند الحاجة الى
البيان والثالث ان الله تعالى قال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فالله تعالى علق الرؤية

ما سقرار الجبل واسقرار الجبل من الجايزات والاصل ان تعلق الفعل بما هو جايز الوجود يدل على جواز
وتعلقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعلم تكونه وتعلقه بما هو يحقق الوجود يحقق له
وههنا على ما هو جايز الوجود وهو استقرار الجبل ودليل جوازه وجوده قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا اخبر انه تعالى جعله دكا لا انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جايز ان لا
يوجد لو لم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فكان تعليق الرؤية دليل كونها جايزة والدليل
انه لما سال الرؤيه ما ايأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله
او غفلة عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلم بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين وكما عاتب ادم
عليه السلم على اكل الشجرة بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة الآيه بل هذا اولى بالعتاب لان
هذا لو كان جهلا منه بربه تعالى لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ من المرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يؤيسه
بل اطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جايز الوجود دل على ان الرؤية جايزة والخامس انه تعالى قال فلما تجلى
ربه للجبل والتجلي هو الظهور اي فلما ظهر ربه للجبل قال ابو منصور رحمه الله لكن لا نفهم من ظهور ما نفهم من
ظهور غيره يعني الظهور عن الخفاء وكذا نقول ان شيا من صفاته لا نفهم منه ما نفهم من صفات غيره فلا
نفهم من هذا انه كان بين الجبل وبين الله حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لا يليق بصفات الله
تعالى وكان معنى التجلي ما حكى ابو بكر بن مجاهد بن الحسن فورك عن الاشعري انه قال ان المجلى ان الله خلق
في الجبل حيوة ورؤيه حتى راى ربه ولا وجه لحمل الايه الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا
والله الموفق وقوله ومن سبب موسى عليه السلم الى الجهل بالله تعالى فهو كفر لان هذا السوال ولو
قوله تعالى ربت انظر اليك عند الخصم بمنزله قوله لو قال ارني ولذلك نظر اليه في ان كلا منهما يجعل
على الله تعالى والباقي كفرا بالاتفاق وكذا الاول وقوله بل على شرط متصور الكون في الجمله وهو
استقرار الجبل وانما قلنا ان استقرار الجبل جايز لان الجبل جسم وكل جسم يمكن ان يكون ساكنا قال قيل
لا نسلم ان رؤيه الله تعالى معلقه بشرط محال حتى يدل معلقه بشرط محال وانما قلنا ذلك لانها معلقه
باستقرار الجبل حال كونه متحركا لانها لو كانت معلقه باستقرار لا حال كونه متحركا واستقرار
في غير حال حركته يكون واقعا لا محاله لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محاله وعلى هذا التقدير
يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل الرؤيه علمنا ان

ارني ٥

الشرط لم يحصل واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فلم يلزم القول بجواز رؤيته والجواب
ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث ان هذا المفهوم امر جايز الوجود فمثل الرؤية
معلقه بشرط جايز الوجود اقصى ما في الباب ان يقال ادل دليل سفصل على انه وجد وذلك لا يوجب
مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرويه امر جايز وكان المقصود حاصلا هكذا ذكر
السوال والجواب في الاربعين وورد كرباني البصره وجه كون المعلق باستقرار الجبل انه جايز الوجود
حيث اخبر الله تعالى انه جعله دكا ولم يقل الملك الى اخره وهو الظاهر والاوجه عندي والاحوط
واثنها ما ذكره الامام المحقق مولانا احمد الدين الضرير رحمه الله في هذا بعد ما ذكر السوال كما ذكرنا
في الاربعين بقوله ان هذا معلق بالمحال لانه علق الرؤيه باستقرار الجبل حال التحرك واستقرار حال
التحرك محال وكان تعليقا بالمحال محالا قلنا وطنفه المعلق ان يكون الشي الذي سيوجد بدلا عن
ضده لا ان يكون المراد حال اجتماعه مع ضده كقولك ان دخل الدار وانت طالق معناه ان باشرت
الدخول بدلا عن الخروج لا ان يكون معناه ان باشرت الدخول حاله الخروج وكذا في كل تعليق فكذا
هنا كان معناه فان وجد الاستقرار بدلا عن التحرك وكل الاستقرار والتحرك كان ممكنا وكان المعلق
به ايضا ممكنا فزعم بعض المعتزله وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى عليه السلم سال ربه آيه تعلمه بها على
طريق الضرورة قلنا هذا باطل فاسد من وجوه احدها انه قال ارني انظر اليك ولم يقل انبها
ولو كان سال الايه لقال انظر اليها والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى اتي والثالث
ان موسى عليه السلم كان وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حيه وفجر الماء من الحجر وفلق
البحر واليد البيضا وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الايات الحسيه بحيث استغنى عن طلب
ايه اخرى والرابع وهو الذي يفتضح به المعتزله وعنادهم وبلادهم انهم ان الله تعالى
قال فان استقر مكانه فسوف ترانى فنصر على تدبير كلام هؤلاء الجهله بالحقايق فان استقر
مكانه فسوف ترى آتي ولا يخفى على منزله ادنى لبب ان الايه قرى عند انذكاك الجبل لا عند استقراره
بل عند استقراره نعدم رويته الايه يحققه انه عليه السلم كان عرفه وشجع كلامه وحمل اياه
وليس من دأب العاقل ان يحمل من سبق له به المعرفه وفاوضه في الكلام وناجاه ان يقول له
عرفني نفسك واقم دليلا على وجودك وثبوتك ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق والله العصمة

فاوضه في امر اي جاراه

وزعم بعضهم وهو الجبائي وابو هاشم ان موسى عليه السلم كان عالما ان الله لا يرى ولكن قومه كانوا
يطلبون منه ان يريهم ربهم فكان سؤال الرؤية لقومه لا لنفسه والدليل على قوله تعالى واذ ظلم ناموسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عليه السلم اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك
السؤال اولى بالاجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة على منع الغير قلنا هذا فاسد
فان الله تعالى اخبر انه قال اروني انظر اليك ثم قال له لن تراني ولو كان الامر على ما زعموا لكان ترجمة
الكلام انهم ينظروا اليك ثم يقولوا لم نرك فاذا هم راءون واخبار الله تعالى وصرفه الى
غير ما اخبر ولجاز ذلك الجاران يقال ان الله تعالى وان اخبر عن نوح عليه السلم انه ركب السفينة كان
المراد منه ادريس عليه السلم وان المراد بالكعبة هو اسحاق مع انه يعقوب وان كان الله تعالى قال واذ
يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ولو قال لم يخف كفر هذا القايل ولكذبه الله تعالى
في اخباره والمعنى ان الرؤية لو لم تكن جايزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلم لا يؤخر الرد
عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه ولم ينتظر كهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه
من التقرير على الكفر والاغراء لهم بعثوا لغيره لا لتقريرهم الا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا
الها كما لهم الهة كف لم يمهلهم بل رد عليهم فرشاعته بقوله انكم قوم تجهلون ولا يعقل انه كان يرد
عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسأل ربه تعالى ذلك ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم ليكون اوجع
في قلوبهم فيقبلوا ذلك منه لا يقال ان ذلك السؤال كان من الكفر على ما قال تعالى خبرا عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة علقوا ايمانهم بوجود الرؤية وهو لا ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلم الرؤية
حاضرين لان ذلك يحضره السبعون المختارون من قومه اسرائيل ولا يظن بمن كان مختارا للرسول والمؤمن
ان يسأل رسوله ما يكفر به ومن له الرسول فساد ما يعقل وكونه كفرا بالله مما لا يعقل ذلك منه حتى
يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى لمعرفة ذلك وخبره ليصدق بعد ذلك رسوله الا ان يقال انما
سأل الله تعالى ذلك ليرد الله السؤال ومن له انه ليس يرى ليطلع السبعون المختارون على
ذلك فيخبروا السائلين عن موسى ذلك وهذا ايضا فاسد لان اولئك العالم يقبلوا اقوال موسى عليه السلم مع
ما ايده به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التي لا يسعى لمحالف عذرا لوضوحها فضلا عمن له ادنى
انصاف فالاحرى ان لا يقبلوا اقوال هؤلاء السبعين وهم اعدم في حقهم دلالة لعصمة عن الكذب فلم يكن

في سؤال ما هو كفر من بني هؤلاء معنى الا التحاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه ومن استجار
من نفسه ان ينسب بعض الانبيا الى مثل هذا فلا شك في كفره والله الموفق وذكر هذا الجواب
في الاربعين على وجه الترديد وقال ان اولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية اما ان يقال انهم كانوا
من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين كانوا لا يحاله يقبلون قول موسى عليه السلم في ان
هذا السؤال غير جايز فحينئذ لم يكن موسى عليه السلم محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا
من الكفار فهم لا يصدقونه في ان الله تعالى منع العباد عن سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة السؤال
الى نفسه عبث فان قيل فقد قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم سبحانك تبت اليك وانا اول
الرؤية ولو كان سؤال الرؤية جايزا لما تاب عن ذلك قلت التوبة لا تستدعي سابقة الذنب والزلة
لا محالة بدليل قوله عليه السلم اني لاتوب الى الله في كل يوم مائة مرة وتحقيقه ان التوبة هي الرجوع الى
الله تعالى والرجوع قد يكون من الزلة وقد يكون من طلب المراد وتحمل انه تاب من سؤال الرؤية في الدنيا
لما عرف انه لا يرى في الدنيا وان كان جايزا وقيل قوله فلما افاق قال سبحانك تبت اليك هذا من موسى
عليه السلم تعظيم لما ظهر من اثار القدرة والجبروت كما يقال عند الاهوال يا رب القوى والجبروت
وسببا ان الاهوال والافزاع تخف بذكر الله وكذلك قوله تبت رجوع الى الله تعالى عند رؤية
الافزاع لا عن ذنب سبق منه لان سؤاله كان عن اذن واطلاق وان قيل كيف يحمل موسى عليه السلم
الرؤية في الدنيا ولا تحتمل سماع كلامه قلنا ان الكلام يلتبس بحال الا تلا ادفه والهي فلا يدل
الثبت عند الكلام ليتحقق معنى الابتلا بخلاف الرؤية فانه محض كرامة لا ابتلا فيه فاختص بدار الاخرة
ولان الكلام من باب الصفات والرؤية من باب الذات فبان الفرق بينهما فان قيل لو كان سؤال موسى يدل
على جواز الرؤية فالنفي في قوله الله تعالى لن تراني كلمة التاكيد يدل على استحالته قلنا هذا فاسد
ظاهر قوله لن تراني لا يدل على استحالة جواز الرؤية لان كلمة لن وضعت لتاكيد النفي لا لتابيده والدليل عليه
قوله تعالى لمريم فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا قرر كلمة لن بذكر اليوم واليوم بالنصب للتاقت
فلو كان ذلك موضوعة للتابيد لما صح قرانها بالوقت بهذا كله مما ذكره الامام الصابوني بعصة في عصمة الانبياء
في الكفاية وذكر في شرح التاويلات وغيرهم لما ذكرنا الدلايل المعقولة في جواز رؤية الله تعالى
عارض الكعبي ايانا بامر الدنيا انه لا يرى في الدنيا مع ما ذكرتم قلنا انه جايز الرؤية في الدنيا ايضا ولا يحال

عن ص

الامر هم

دلك الا ان الدنيا دار محبة وكلفه وان الروية فيها تسقط المحنه والكلفه بخلاف دار الاخره فانها
دار جزا وكانت الروية لا يفيه بها لا تمانع فيها ثم ذكر سبب الروية كما ذكرنا ثم اجاب عنها فقال
يحتمل ان يكون الوجه منه على سبيل العاده في الحلق عند حدوث روية الابصار لا وجوب ذلك بينهم فعلى
ذلك موسى عليه السلم عند انكاك الجبل وذكر الوجه فرغير ذنب كهول ابرهيم عليه السلم والذي اطمع ان
يغفر لي خطيئتي يوم الدين وقوله واما اول المومنين يحمل انه لما راى فرجلال الله وعظمه فزع الى الروية
واعدات الامان به وان لم يكن ما يوجب ذلك وذلك تعارض الحلق وقوله واما اول المومنين اي المصدقين
بان رؤسك في الاخره بالوعد لا وعد في الدنيا ومعنى الاول اول اهل هذا الزمان لا طباركم ذلك لنا الان
وانما الخفي عليه الى الآن انه لا يعطى الحلق روية في الدنيا مع جوازها المجرد منه سوال الروية بنا على
معرفته جوازها المحقق جواز الروية بسواله ذلك وصيرورة فاطمة لا هل الجنة على المكرمين لذلك خلاف
اهل البدعه وهذا الاخير في التيسير النضرة ناضرة رودي شدن وكردن روي سوي ناظر قال الفراء
اي وجوه المومنين يوم القيامه مشرقه بالنعم وعن الحسن يحمد لله سبحانه كيف يرون الله قال يرونه بلا كيف
كذا في التيسير والنظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمه الى لن يكون الا نظر العين وان قيل يشكل على هذا الذي
ذكرتم قوله التمسك قول القائل وجوه يوم بدر ناظرات الى ربها ناظرة الحلاص وفي روايه منظرة الحلاص
فانه اراد به الانتظار لا نظر العين مع ان النظر مضاف الى الوجه ومقيد بكلمه الى قلنا الحقيقه شرك عند دلاله
الدليل فرالقرينه التي تقرن بها وهنا كما اقترن بقوله ناظرات قوله باتي الحلاص علم انه اراد به الانتظار
وفيما نحن فيه مثل هذه القرينه منعدمه فلن نحمل الا على نظر العين وهذا اطلاقا وبل مرقال معناه ثواب ربها
منتظر لما مر ان النظر المضاف الى الوجه المعدى لا المنظور اليه حرف الى لن يكون المراد منه نظر الانتظار
فاما اذا اريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يعدى بالى قال الله تعالى حكاية عن ملك المراه فناظرة بم يرجع
المرسلون لم يقيد الوجه ولا عدى بكلمه الى لما اريد به الانتظار ولان النظر مضاف الى الله لا الى غيره
فلا يجوز اذ راح غيره فر الجواب وغس ولمجارد الجار صرف قوله اعبدوا ربكم الى غير الله والقول
به كفر وهذا لان اضمار المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بالدليل كما في قوله واسئل القريه
اي اهل القريه لان السوال للجواب والجواب ينظم الالسنه والحيطان وعلم ان المراد منه فر سبق ذكر الجواب
وقد اختص به الاهل وان قيل قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر وفي الابصار

فكان ذلك دليلا على ان النظر غير نظر العين وهو الروية وان على ما يجب ان يكون كذلك قوله تعالى الى
ربها ناظره ولا يقال نظرت الى الهلال فلم اره حيث يثبت النظر مع عدم الروية قلنا الكلام في
النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمه الى وبما ذكرنا لم يكن النظر بمضافا الى الوجه مع ان النظر المعدى
بكلمه الى قد يكون بمعنى الروية وان لم يكن بمضافا الى الوجه نحو قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
فان الذي يفيد معرفه كيفيه الخلقه هو الروية لا تقليب الحدقه اليه فر غير روية وكذلك في السور
قوله نظرت الى فرحسن الله وجهه فانظرة كانت على وامن يقضي ومعلوم ان الذي يقضي على الوجه
مورويه المعشوق لا تقليب الحدقه اليه فر غير روية واما قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك المراد من
فيه المقابل كما يقال جبلان يتناظران اي يتقابلان وهذا المعنى هو الحاصل للاجسام فان قيل لا يسلم
قران حرف الى ههنا لمعنى النظر بل كله الى ههنا واصلة الالاء بمعنى النعمة كما في قوله تعالى فبالاي ربكما
تكذبان فحينئذ كان لفظ النظر عاريا عن حرف الى فيفيد معنى الانتظار كما في قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون
فبعد ما ثبت بهذا كان تقدير الآيه نعمة ربها ناظرة اي منتظره او نقول ان لفظ الى اذا جاء بمعنى عند كما قال
الشاعر فهل لكم فيما الى فاني طبب بما اعيا النطاسي حذيما اي فهل لكم فيما عندي فحينئذ كان
تقدير الآيه وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعده ذلك ناظرة اي منتظره نعمة ربها وهو جزء من الوجوه
والجواب اما حمل لفظ الى على واصلة الالاء او على معنى عند فانه يقتضي حمل قوله ناظرة على الانتظار
وذلك غير جايز لان الانتظار يلزم الغم كما في الانتظار يوت احمر والبسالة مما يوجب الغم عين
لائقه بالحكمه الى هذا اشار في الاربعين لان المعنى هو الادراك لا الروية فالادراك ليس باسم للروية
وفيه ليس بشي للروية قال تعالى فلما تراى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا ان معي
ربي سيهدين في الادراك مع اثبات الروية فصح ما قلنا كذا في التيسير وقوله وانما التمدح بنفي الادراك
مع تحقق الروية لانه لا تمدح باسفاء الروية عن الذات لان اكثر الاعراض عنها مما لا يوى ولا يمدح
لها بذلك فدل اسفاء تمدح باسفاء الروية اذ لا تمدح بذلك وانما يمدح باسفاء الحدود والنهايات
التي هي امارات الحدث وهذا لان اسفاء امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال
فصار في الحقيقه بذلك والله الموفق فان قيل هذا استقيم على اصل من يعلق الروية منكم بالعام بالذات
فاما من اعتمد منكم على الوجود وحق الروية الاعراض فلا استقيم هذا الكلام على اصله قال الفرض

يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض على أن على اصل اولئك ايضا
لا يسقيم لان عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر الفرد مرئي ولا يتهايه له ايضا عندهم فلا
يقع الاحاطه عند الروية ولا يمدح الله تعالى بما يساويه فيه الجوهر فلنا لا شك ان الآيه خرجت
مخرج المدح واسات التنزيه لدايه عن سمات النقص ودلالات الحدوث لان اسداء الايه واثناءها
كذلك واذا ثبت ذلك فلنا الامدح يحصل باسقاء الروية اذ ليس فيه نفي معنى يوجب سوء
الحدث بل فيه نفي الوجود لما يجب انها سعلوم الوجود واما ما ذكر من بعض الحدثاء في الاعراض
فان كان الساهي منه منتفيا والحدوث عنه غير منتف وهو اصل النقصان فلم يكن عدم الساهي
فيه للمدح واما اسقاء الحدود والنهايات عن الله تعالى فيوجب التمدح لان الله تعالى لا يوصف بشيء
من امارات الحدث فكان ذكر عدم الساهي في حقه للتمدح اذ ليس له وصف اخر يوجب النقص فيه
فما من وصف يوصف هو به الا وهو وصف الكمال فكان ذكر الوصف الذي يوجب عدم الساهي
لزياده التمدح به الى هذا كله اشار المصنف رحمه الله النفضي ازنكي ودشواري يرون
امدن فان وصل الادراك المضاف الى البصر هو الروية سلمنا انه لا يصح اسناد احدهما مع نفي
الاخر فلا يصح ان يقال راسته وما ادركه بصري قلت لا نسلم عدم صحة ما ذكره فان ما
ذكره مردود بالنص المذكور في قصة موسى عليه السلام بقوله فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا
لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين اثبت الروية مع نفي الادراك ولئن سلمنا ان الادراك هو الروية لكن قوله تعالى
لا تدركه الابصار عام سناول الكل لوجود حرف الاسقراق ولكن عام خص منه البعض بدليل قطعي
وهو قوله تعالى الا ربها ناظرة فنقول ان جمع الابصار لا يرونه بل الموصوفين بالابصار يرونه وكان
القول ان جمع الابصار لا يرونه مستقيما والدليل الايه يعد ذلك على نفي روية المؤمنين قال قيل
اذا كانت الروية مستحيلة لامتنع التمدح بنفي الروية كما في نفي الشريك والولد عن الله فانهما محالان
لله ومع ذلك كان نفيهما يصلح للمدح فكذا هنا قلنا عن الله لا يكون بشيء كما انه في نفي الولد ان
الولد يوجد من غيره ويفرح به ويوجوده اما للاستنصار به لعجز نفسه او للاستيناس به
لوحشته بنفسه فكان كل واحد من الاستنصار والاستيناس دليل العجز والله تعالى عن ذلك كان نفي الولد
منه دليلا على غناه على الاطلاق وكان مدحا واما اسناد استحالة الروية عليه فلا يكون دليل مدح الا
ترى ان الطعوم والروائح والمرائي

والمرارة والجهل والغضب موجودات وليست لمدحات بل في اثبات استحالتها على الله
اسات سمته العدم اذ كل موجود حاير الرؤية والمعدوم مستحيل الروية فكان اثبات استحالتها على
الله اسات اشركه منه وبين المعدوم فكيف يكون في اسناد استحالتها عليه اثبات المدح والمعقول انا
نرى في الشاهد الجواهر والالوان فالاحرى اعلم ان هذا الذي ذكره مزحوا زرويه الاعراض هو احد
المتاخرين من اصحابنا عند دعوى المتاخرين من المعتزله روية بعض الاعراض فان الجبائي
وافقنا على ان الاجناس الثلاثه وهي الجواهر والالوان والاكوان مرئيه وابنه ابو هاشم
وافقنا على روية الالوان وخالفنا في روية الاكوان والطعام وافقنا على روية الالوان غير
انه ادعى انها اجسام ثم الدليل على ان الجوهر مرئيه موافقه جميع المعتزله ايانا على ذلك
فيغنينا الاجماع عن اقامه البرهان على ذلك ولان الدليل على ذلك حصول التمييز بين
اجناس الجواهر بالروية لحصوله بين انواع الالوان ثم يقال لهذا الذي لا يجوز الا روية
الالوان لم عرف ان الالوان مرئيه فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر
والاكوان من الطول والقصر والحركة والسكون وعند ذلك ينعين هذا لطالب النظام فيقال له
لم قلت ان الالوان مرئيه فلا بد من ان يعلل بالتمييز بين انواعها فلزم روية الحركة والسكون
لوجود التمييز ايضا بينهما بالروية السبر اروذن من حد نصر ومنه المسبار وهو ما يسبر
به غور الجرح وسان السبر هو ما ذكر المصنف رحمه الله بقوله ان يقول نسبر الاوصاف
لنعلم ان ايها من العلل المجوز للروية وايها من الاوصاف الا نفاقيه حتى نعدي الروية
سلك العلة فان الشاهد الى الغائب اذا العلة اما ان تكون اوصاف العلة لا اوصاف
الوجود الا نفاقيه فنقول لا يخلو المرئي في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه جسما
او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه كونا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه
باقيا او لكونه موجودا فلا جايز ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا الدلالة على روية اللون
والكون مما الساحسمين ولا جايز ان يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم
مرئيا وليس لو يعرض على ان العرض عندا وائل الجسم يستحيل روئته فبطل ذلك طردا
وعكسا ولا جايز ان يرى لكونه لونا لانا نرانا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون ولا

جايزان يرى لكونه قايما بالذات اولكونه موصوفا لان الحصوم لو علقوا الرويه بكونه قايما
بالذات او بكونه موصوفا فقد سلمت لنا المسئله وامكن التعديه الى الغايب ثم انا نبنا ان
اللون والكون مرئيان وليسا بقايمين بذاتهما ولا موصوفين بصفه تقوم بهما ولا جايز
ان يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس يرى على ان الحصوم
لو ادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمهم التعديه الى الغايب لكونه معلوما
مذكورا ولا جايز ان يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما يستحيل رويته وبجي ايضا
ما ابطل بعليل الرويه بكونه محدثا ولا جايز ان يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالباقي بقيت
ما ادعيناه وامكننا التعديه الى الغايب على انا اثبتنا بالدليل رويه الالوان والاكوان
وهي اعراض يستحيل بقاوها واذا اندفع من الوجه نفس ان جواز الرويه كان متعلقا
بالوجود والله تعالى موجود فكان جايز الرويه الى هذا القط البصره فان قيل لم لا يجوز
ان يكون كل واحد من الجوهريه والجسميه والعرضيه علة جواز الرويه قلنا حينيذ يلزم
ان يكون المعلول الواحد وهو جواز الرويه معلولا بعلل شتى وهو لا يجوز وان سلم لم ينكر
هذا ليس ان الملك في السرعات بثبت بعلل شتى من الارث والشرى وقبول الهبه قلنا
ذاك في السرعات واما في العلل المعقوله فلا لان المعلول في العقليات ليس له الا علة
واحد كالتحرك ليس له الا علة واحد وهي قيام الحركه وكذلك في غيره فعلمنا ان المعنى المطلق
للرويه ليس الا الوجود فان قيل كيف يصح دعواكم هذا مع ان كثيرا من الموجودات لا يقع عليه
الرويه كالعلوم والقدر والارادات والحلاوه والمرارة قلنا هذا السوال صدر عن الجهل
بكيفيه المحاجه فانا ما ادعينا ان الوجود علة الرويه لكل مرئي رويه كل موجود بل ادعينا
ان الوجود علة لجواز الرويه فكان توجيه الالزام على هذا التعليل ان يورد ما هو موجود
نستحيل رويته ونحن ننكر ذلك وما ذكرناه من الاشيا فهو جايز الرويه عندنا الوجود علة
جواز رويتها لكن اجرى الله تعالى العاده بعدم رويتها مع انها جايزة الرويه كالجسم
المصروع ولا يرى مرجوله وجبريل صلوات الله عليه كان يراه النبي عليه السلام ومن عندنا لا
برويته وعدم رويتنا لم يدل على انهما غير جايزي الرويه فكما ذكرنا من العلوم

والقدر

نسخه نظر لان هذا موجود وعلى
بلاد ليل والمالا يستحق
العوا عد الكليه والجزئيات
المعلول الواحد بالنوع يجوز
تعليله بعلل كثيره كما بني عليه
الكتب الكلاميه واحكمه من
ممر بتامل

والقدر والارادات وبين بهذا ان ما ذكروا من شرايط الرويه من الجهه والمقابله والاتصال
الشعاع وتقدير المسافه كلها من الاوصاف الاضافيه للرويه دون العوايق اللازمه الدايمه
والدلاله على صحه ذلك ان الله تعالى يرانا قال الله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقال فذوقي
نقلب وجهك في السماء ورويه الله تعالى اياها مع غير مقابله ولا جهه ولا اتصال شعاع
وما كان من العوايق اللازمه الدايمه لا تتبدل بين الشاهد والغايب فان قيل لم تنكرون
على من قال ان علة جواز الرويه كون المرئي محدثا لا كونه موجودا قلنا الله تعالى يرى
ذاته على قول عامتهم وانه ليس بمحدث ثم نقول المحدث حقيقه ما سبق بالاحداث وذلك في
زمان خروجه من العدم الى الوجود واما الموجود في حاله البقا فليس بمحدث حقيقه بل يسمى
محدثا مجازا باعتبار ما كان ومع ذلك جاز رويته ولان المحدث اسم لموجود سبقه العدم وسبق
العدم لا اثر له في جواز الرويه لاستحاله رويه المعدوم فلت ان جواز الرويه لكونه
موجودا لا لكونه محدثا الى هذا كله اشار الى الكفايه فان قيل يحتمل ان يكون علة
جواز الرويه كون الجوهر به مع العرضيه بان يكون العله ذات وصفين كما يقال في حد
الحركه كونان في مكانين وغير ذلك قلت لا يجوز ان يكون ذلك علة ايضا لانتقاضه
برويه الله تعالى ذاته اذ ليس فيه الجوهر مع العرضيه مع انه مرئي له وبهذا ايضا
خرج الجواب عن قول من قال الا ترى الجواهر والاجسام بل يرى الالوان لا غير والله تعالى
منزه عن اللون فلا يرى فنقول ذات الله تعالى مرئي له مع انه منزه عن الالوان وخرج
ايضا عن قول من قال وجود الشي عين ماهيته عندكم فلما كان كذلك كان وجود الله تعالى
مخالفا لسايرالموجودات فلو جازت الرويه في وجوده لم يلزم منه جواز رويه الله تعالى
لانا نقول لما ثبت كون ذاته مرئيا له ثبت ما ادعينا انه حايز الرويه لانه لو كان
وجوده غير حايز الرويه لما كان كان مرئيا له والله الموفق فان قيل قولكم جايز الرويه
او ممكن الرويه امر عدمي لان الجايز او الممكن انما يستعمل في المعدوم لان الوجود من المحدثات
او المعدوم حايز ان يبقى على حاله في الزمان الماضي او لا يبقى والمعدوم يستغني عن العله
قلنا كونه مرئيا وجودي فاذا نامن حايز الرويه او ممكن الرويه كونه مرئيا وذلك امر

نقل ان يرى الطول والعرض
الرويه فكيف ذاته فكيف ذاته
لا الدليل الطول الذي ذكرتم

هذا انما يصح على قول من
ان الوجود ومتاثر الصفات
عين الذات

وجودي الى هذا اشار الامام المحقق مولانا حميد الدين رحمه الله وقوله ومما لا
يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العاده بهذا جواب سهو منه ترد على قولنا نعلمنا
ان المعنى المطلق للرويه ليس الا الوجود مثلا لو كان الوجود علة الرويه لوجب ان
تكون الموجودات كلها مرئيه وليس كذلك فان العلم والجهل والشك والظن موجودات
وليست مرئيات فاجاب عنها بجوابين احدهما ان الله تعالى لم يجر العاده في اثبات
رؤيتها لا للاستحاله والثاني فلما ان الوجود علة يجوز ان لا يوجب حتى يرد علينا
تلك الاشياء الموجودة نقضا فان قيل ما الفايدة في خلق الرويه في حق البعض
دون البعض قلنا الله تعالى مختار فخلق ما خلق وترك ما لم يخلق على ما علم وحاصل
ذلك ما ذكره المصنف رحمه الله في جواب الشبهة التي ذكروها تقولهم ان كثيرا من
الموجودات لا تتعلق بها الرويه كالقدر والارادات والعلوم والاعتقادات
والفكر والطعوم والروايح فاذا دخل موجود ليس بمرئي في قولنا الممكن من الوجود
والرويه اي فحينئذ لا يصح تعليق الرويه بالوجود قال قلنا التعليل وقع لجواز
الرويه لا للوجوب وعلل الاشياء حاز الرويه بالدليل الذي تقدم ذكره فاما وجوب
الرويه فانه يكون بخلق الله تعالى الرويه في اله الرويه فاذا خلق الرويه للشيء يرى ذلك
وان لم يخلق الرويه وخلق ضدها لا يرى ولا خرج الشيء من ان يكون مرئيا هذا كما ان الله
تعالى لو خلق للانسان العلم بشيء من الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله
الانسان بقي مجهولا ولم يخرج من ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا وهذا لان الرويه لما
كانت معنى في الاله خلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين لا محاله ولا خلاف بيننا وبين
المعتزله سوى ابي هاشم فانه انكر كون الرويه وسائر الادراكات معان ونحن نستدل
على ثبوتها بمثل ما نستدل على ثبوت جميع الاعراض فاذا كانت الرويه باسته في العين
يخلق الله تعالى فانه يخلق ما يخلق باختياره من الجايز ان لا يخلق الرويه في عين انسان
فلا يرى وان لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرويه كما لم يخلق الرويه في حال تحقق
السواد والحجب وهما كما لانعدام الرويه بان لم يخلق الله تعالى الرويه في الاله وخلق

ضد الرويه لا لوجود السواد لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده فاما
قيام ما ليس بضد للرويه في غير محل الرويه فلا يوجب استحاله وجود الرويه في محلها
غير ان الله تعالى اجرى العاده ان يخلق ضد الرويه عند وجود السواد نظرا لعباده
لئلا يكلفهم اخفاء ما لا يعجزهم اطلاع غيرهم بتحصيل السواد فيحصل ضد الرويه في الاله
فلا توجد الرويه ولو لم يخلق الرويه مع انعدام السواد في الجواهر والالوان والاكوان
لكانت لا ترى ولا تخرج من كونها جايز الرويه فكذا هذه الاشياء والذي يحقق هذا
ان حركة السفينه لا يراها الراكب ويراها غيره لوجود ضدها في بصره وان كانت الحركة
مرئيه عند الجبايي والذي يحقق هذا سوت رويه النبي عليه السلم الملك وانعدام رويته
غيره بلا اسباب ولم يذكر ذلك الا لخلق الله تعالى الرويه في عين النبي عليه السلم وخلق ضد الرويه
في عين غيره وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه عليهم السلم ومن حضرته من العواد والمعصر
لا يرون شيئا من ذلك بل تلك هذا يا حادث ينسب زيادتها وجاحدها الى الالحاد والخروج
عن الاسلام والذي يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابله للعرض واتصال الشعاع
به وقربه ويعد مستحيل لانه لو جاز قيام هذه الاشياء به يلزم قيام العرض بالعرض اذ
المقابله وغيرها عرض وهذه المعاني انما ثبتت في الاجسام لانها اعراض فعلم بهذا
ان رؤيه الشيء المرئي لم تكن لوجود المقابله وغيرها وعلى هذا جميع الادراكات من
السمع والشم والذوق انما يكون بخلق الله تعالى تلك الادراكات ولو خلق ضدها
لا توجد الادراكات فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف فان عامة قد كلامكم بهذا
يجوز ان يكون ههنا فيله عظام ترقص ونحن لا يلزمنا بصوتها ويوقات تضرب ولم
نخلق فينا الرويه والسمع وكيف مثل هذا خروج عن المعقول وتمسك بالسوفسطايه
قلنا شيء مما ذكرتم لسنا بلازم فان الرويه لما كانت معنى في الاله خلقه الله تعالى
عند فتح الانسان العين لا محاله بالدليل الذي ذكرنا اندفع ما ذكرتم وبعض اصحابنا
رحمهم الله اجابوا وهو نوعي انه هو الاصح وقالوا ان هذا اي خلق الله ضد الرويه
حال حضرة المرئي وان كان من الجايزات لكن لم يجر الله تعالى العاده بخلق ضد رؤيه

الفيله والحوان وغير ذلك في اعيننا فلا نراها وان كانت محضرتنا وقع لنا الامان
عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العاده فان الله تعالى لا سقض العاده
المستمره الازمان بعث الرسل عليهم السلم معجزه لهم وحجه لهم على يديهم او على يدى الولى
في بعض الازمنه المخصوصه كرامه له والعلم بالمعتاد نقيضه يمنع عاده فنفع
لنا الامان من ذلك كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جمع رجال خراسان اناثا
ونساءهم ذكرانا عرفنا كذبه بتقرير لانعدام العاده وان كان ذلك ممكنا بناء في مقدور الله
تعالى وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج علمنا بقينا انه عن ذلك الانسان وان كان
من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل بخلق اخر على سبيله وهيئته لكن لما لم يكن ذلك معتادا
علم بانعدامه يقينا كذا ما نحن فيه والله الموفق وقوله وعرف بهذا اى بورود
الشرع بانباتها في الاخره للمؤمنين فان الله تعالى يرانا من غير مقابله هذا مذهب
عامه المعتزله وبعضهم يقولون ان الله لا يرانا ونحن نلزمهم ذلك بالدليل وهو ان العمى يقتضان
والله تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان فلزم ان يكون رائيا مع ان النص ورد
به قال الله تعالى الم يعلم بان الله يرى وحيث تبدل اى هذه الشروط التي ذكروها للرؤيه
من استراط المقابله وثبوت المسافه واتصال الشعاع وكون الجهة فان هذه الاشيا
لم يستر طفي رؤيه الله تعالى ايانا بالانفراد لان وجود هذه الاشيا في رؤيه بعضنا بعضا
كان من الاوصاف الاضافيه للرؤيه لا من الاوصاف اللازمه لها فان الاوصاف اللازمه
وهي العوارض اللازمه التي ذكرها في الكتاب لا تتبدل في الشاهد والغايب والاوصاف
الاضافيه تتبدل وهذا هو الفارق بينهما فان الاوصاف الاضافيه للحكم تتبدل في وقت
من الاوقات والاوصاف اللازمه له لا تسفك عنه اصلا وله نظائر في المعقولات والشرعيات
فان كون الفاعل للفعل المحكم جسما ذا لحم ودم من الاوصاف الاضافيه وكونه حيا عالما قادرا
من الاوصاف اللازمه فكذلك احكام الشاهد والغايب والماضي لم تختلف وكذلك
كون المتحرك من حجر او مدر او غيرهما من الاوصاف الاضافيه وكونه متحركا من الاوصاف
اللازمه اذ لا وجود للمتحرك دون الوصف الماخذ اصلا بخلاف الوصف الاول واما

في السرعيات

في السرعيات فالخطه في قوله عليه السلم الخطه بالخطه مثل بمثل والفضل ربوا اوصاف
اضافيه واوصاف لازمه في اثبات حكم الربوا في الفضل وكونها موجودا وحبا واسمر وسقوف
البطن من الاوصاف الاضافيه بالانفاق وكذلك كونها مطعوما عندنا واما كونها مكيلا
وكونها من جنس ما تقابله من الاوصاف اللازمه في اثبات حرمه الفضل والاسفك حرمه الفضل
عنها اصلا وذلك يعدى الحكم من الخطه الى غيرها نوصف الكل والجنس لا بالاوصاف
الاول وههنا ايضا لما انفكت هذه الشروط في رؤيه الله تعالى ايانا علم ان هذه الاوصاف
في الشاهد كانت من الاوصاف الاضافيه فلا تشترط بعدتها اى بعدى اوصاف الوجود في
استراط المقابله وغيره من الشاهد الى الغايب في الرؤيه وقوله فلو كان الله تعالى
مرئيا لكان سببها المرئيات ولنا ادنى ما يحاول عزيز ان ما يستحيل رؤيته عندكم احاسيس
مخصوصه من الطعوم والروايح والقدر والارادات والعلوم والاعتقادات ثم قال
باستحاله رؤيه الله تعالى فقد سبهه بها والجواب المذكور في الكتاب بقوله
لان الرؤيه في الشاهد تتعلق بالمضادات ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا رأينا
في الشاهد ان الرؤيه تتعلق بهذه الاوصاف المخصوصه من غير البطلان الى العله والتمييز بينها
وبين الاوصاف الاضافيه وجعلوا مجرد الوجود محله وهو عين مذهب المشبهه والمسبهه
في اعتمادهم على مجرد الوجود في دعواهم ان كل فاعل جسم ولم ينظروا الى العله والمعرله
خالفهم في تلك المسئله ثم صوبتهم في مجرد الوجود في مسئله الرؤيه فيتبين في الحقيقه انهم
هم المشبهه حيث صوبتهم في تلك المسئله بهذا وجلسوا تحت المثل السايرة رَمَتْنِي بِدَائِهَا
وَانْسَلَّتْ اى خرجت بضرب هذا المثل لمن يعير بعيبه غيره واصل هذا المثل ما ذكر في
المستقصى فقال كانت امراه من بني منا تقول لها ضرائرها في السباب يا عَفْلاءُ فشكت
ذلك الى امها فقالت اذا شابينك فابداي لهن في السباب بذلك فقالت احديهن ذلك العَفَلَة
والعَفَل ما لعن المهبله وتحرك الفاشي يحرج من قبل المراه كالادره للرجال والمراه عفلاء
ثم لهم اسوله فاسده سدفع كلها بمعرفه ما سنذكر الاصل منها انهم يقولون كل مرئي يجوز ان يشار
اليه والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه والجواب عنه في الشاهد ما كان جواز

الاشارة الى شئ لجواز الرؤية بل لكونه متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية
فراوصاف الوجود فبطل الالزام ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطب آمرناه في الشاهد
يشار اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا امرا ناهيا لكان يشار اليه فما اجابوا به عنه فهو لهم
جواب بعينه ذلك قولهم كل مرئي في مكان فعال لهم ما كان في المكان لا يرى وما كان يرى
لانه في مكان فانه تعالى لو خلق جزء الا يجري لا في مكان لكان مرئيا وقد حل في المكان ما ليس
يرى عندكم اي يستحيل رؤيته كالمعلوم والمقدور والارادات وغيرها ثم يعارضون
بالمخاطب الآمر الناهي انه لم ير في الشاهد الا في مكان وفي الغائب آمرناه مخاطب
ليس في مكان فمن ذلك قولهم لو كان الله يرى كله او بعضه كلام فاسد واقرب ما اجابوا
عنه ان يقال ما العلم فعال العلم ان الله كله او بعضه فان قالوا عرفناه كله او بعضه احالوا
واذا قالوا اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه كفروا وان قالوا نعرفه كما هو ولم نعرف صفته
بالكل والبعض فهو لهم جواب وفي ذلك قولهم ان الرؤية عندكم كانت بطريق الوجوب لوجدناها
فوق سائر اللذات ونراها بعض النعم والجنة ليست محل بعض النعم يقال لهم ليس
الامر على ما زعمتم لانه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى بمعنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته
في ابصارهم لا سعدم اللذة بل يوجد وينصرف بسلك اللذة الى لذة الاكل والشرب
والنكاح فهم يرجعون الى الزيادة لا الى النقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف دينار ثم يهب
له بعد ذلك دينارا فالدينار مع الالف افضل من الالف وحدها ثم يقال عليهم بهذا
السؤال فعال اذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام افضل اللذات الجنة فحينئذ ارجعوا عن ردته
ان يرجعوا الى النقصان وكل ما اجابوا عنه فهو جوابنا لهم والله الموفق كذا في البصيرة سوى
بعض الجمل وزيادتهم ايضا ما نقل عن جعفر الصادق رضي الله عنه ان موسى عليه السلم
لما سأل الرؤية غضب الملائكة عليهم السلم عليه فهموا ان يرجعوا العرش وما دهم الحوار يقولون
يا ابن عمران انا نسأل الجليل ما جرأك على الله تعالى استهى رؤية رب العزة الى عزته
من الحرافات قال الامام الصابوني رحمه الله في عصمة الانبياء وهذا الكلام مرحقة ان لا
يحكى لقبحه ونجسه ولكني سمعت عن بعض المتجملين الى العلم ذكر هذا في تصنيفه فاوجب ذلك علي

الا ذكر

ان اذكر بيان فساد هذا القول وهو ان موسى عليه السلم من الانبياء المرسلين والطاهرين
احوالهم استطار الوحي خصوصا في هذا السؤال ومن ظن انه سأل من غير اذن الله فقد
سوى بينه وبين الحجار فمن في اقوالهم وافعالهم والثاني ان الملائكة مأمورون في جميع
افعالهم قال الله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك وقال ويفعلون ما يؤمرون فكيف يتزلون
غضبا بغير امر الله والثالث ان غضبهم عليه لو كان لكون السؤال فيهم لم يعرفوا ذلك
حتى احالوا رؤيته او لم يعرف موسى عليه السلم ربه حتى جوز رؤيته ربه وكل ذلك
باطل والله الموفق **فصل في اثبات الرسالة** ذكر المصنف رحمه الله وهداه السبيل
هناك في البصيرة بقوله واذ قد فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات الرؤية الى ما يتم احكام
وجود الصانع فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته ورأفته فاكفينا به بركاته ما قاله وبنا
بما نالته الكلام في هذا المسلم في خمسة مواضع احدها في بيان الرسالة في اللغة والثاني
في بيان حد الرسالة الى يتكلم فيه والثالث ان في العقل جواز ارسال الرسل وانه لم يكن عن
ممنع والرابع ان ارسال الرسل في الحكمة من الواجبات او من الجائزات والسابع في
طريق معرفة رسالة شخص بعينه الخامس في اثبات رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
اما الاول فالرسالة في اللغة تحميل حامله من الكلام الى المقصود بالدلالة وهذا اصح
لما ان كل رسالة فيما من الحلول داخله في هذا الحد واما بيان حد الرسالة الى يتكلم فيها
فهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه لتزيح بها علتهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح دارهم كذا ذكر المصنف رحمه الله واما الثالث في بيان عامة اهل
الاسلام ان البعث والارسال من الله تعالى من قبيل الممكنات عقلا وخالفنا البراهمة فيه وقالوا
بامتناعه عقلا واما الثالث فعال متكلمو اهل الحديث ان ارسال الرسل من الجائزات
في الحكمة لا من الواجبات وقال عامة المتكلمين بانه من الواجبات في الحكمة بحكم على الله تعالى ذلك
بالحابه او بايجاب غيره تعالى الله عن ذلك لكنا نعني به ان من قضية الحكمة ان يوجد لا محالة
وانعدامه كون مخالفا لمقتضى الحكمة لكن رسالة شخص بعينه ليست بواجبة لجواز ان ذلك غير
فلا مدرك دليل على رسالة شخص بعينه والدليل على ذلك قيام المعجزة على يده واما الخامس

واما الثالث وهو قول اهل السنة
والجماعة انه من الواجبات في الحكمة

فى اثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو المقصد الاصلى والغرض الكلى
وقوله ان ورود التكليف بالاحكام والخطاب بالامر والنهى والاطلاق والمنع اى
والاباحة والمنع عن الاباحة وقوله ملك المخلوق اى لله تعالى وكل حر من اجزاء
العالم ملك سبب المخلوق اى لانه خلقه كما قال لزيد فى هذا العبد ملك الشرى اى ملك
بسبب الشرى لانه استراه وكان من قبل اضافة الحكم الى سببه على اى وجه شاء اى شاء
الله من وجوه التصرف اى من الامر والنهى والاباحة والمنع الاخراع الانشاء والاشاء
وقوله اذ هو الموجد تعليل للعلل الاول وهو قوله اذ لكل مالك له ولانه التصرف
فى مملوكه وقوله وكان له ان يتصرف بيحه للعلل الثانى والثالث بواسطة الثانى
وقوله على المقيضة صلة المجبولين اى فلا يمنع من الحكم اعانه المخلوق على التقابل
بالشئ الذى يوجب زوال المقتضى اذ ارسال الرسل مبشرين ومنذرين اى مبشرين
للمطيعين لله بالجنة ومنذرين للعاصين له بالنار من مصالح دارهم اما مصالح دار الدنيا
فكسر عينه النكاح والطلاق والحدود والقصاص والشركات والمباعات والاجارات
وغيرها واما مصالح دار الآخرة فكسر عينه الصلوات والزكوات والحج وغيرها وبعضهم
من انواع الحكم كما قاله بعضهم وهو استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والاقسمة
كما قال عليه السلام لعمر رضى الله عنه فى حكم القتلة للصائم لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان
يضرك قال لا قال عليه السلام ففيم اذا وكما قاله النبى عليه السلام علم الطب فى قوله المعدة بيت
الداء والحمية راس كل دواء واعط كل بدن ما عودته والسفر آجع شفير كما لكرها
والوزراء والفقهاء فى جمع الكرم والوزير والفقيه وهو الرسول والمصلح من القوم
من سفرت بين القوم سفارة اى اصلحت من حد ضرب وقوله كلها بالنصب
على انه تاكيد للاوامر بها سبق عما امر به المامورون الى الآخر اى فى الدنيا والآخرة
اما فى الدنيا فكقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والنهى كقوله تعالى ولا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما فى الآخرة فكقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة وفى النهى كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة واحاده معظم

الطرق والجيد الميل الهوى والهواء ما بين الجبلين من المنافظ والفعل من هوى بالفتح
يهوى بالكسر اى سقط وفى الصحاح الرافة شدة الرحمة والرحمة الرقة والعطف
وقال غيره فى الفرق بينهما الرافة دفع المكروه والرحمة ايصال المحبوب والمهجة جمع المهج
وهى دم القلب ويقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه ممن هو العالم بحقائقها وهو الله
يعنى لو لم يرد السمع من الله تعالى بطبائع من الاشياء وما تضر منها وما تنفع لم يكن لنا الى معرفة
الاشياء قاطع لما ان اسباب العلم بذلك هو الحواس الخمس والعقل والخبر الصادق ولا تعرف منافع
من الاشياء بالحواس والعقول دون الخبر الصادق ولو لم يرد الخبر الصادق من الله تعالى
باخبار الرسل بان فى هذا اضرارا وهذا ما نفع لم يكن فى خلق هذه الاشياء فائدة وقوله على سنا وله
عطبهم بفتحتين اى هلاكهم هكذا صرح بالصغة والمعنى فى المغرب وفعله من حد علم وهكذا
قيد اضافه الدوانى والصحاح والذى استنبطها فيما من الناس بسكون الطاء وفتح هو على
خلاف الرواية المنصوصة من اهل اللغة لانطلق اى لا تحوز مع ما فيه من خطر الهلاك اى من
احتمال الهلاك من جربه بذوقه واكله لاحتمال ان يكون فيه من السموم القاتلة فيقتل الدواء وحى
من قوله والعقل لانطلق التجربة سفسه كانه جواب اشكال بان يقال ان لم يعرف ما نفع
من الاشياء ومضارها بعقائم لا تجربها سفسه حتى يعرفها اى جنس فاجاب
عنه بقوله وما صله انه لو اراد معرفتها بالتجربة لكان لا يخلو اما ان يجربها سفسه او يامر
من يجربها له فان امر من يجربها له فلا يامن ان يكون ذلك الشخص ممن يبغضه فيامره
بالتقحم عند هلاكه بتجربته لانه كان يطلب بها نفعه فحصل فيها ضرره وكذلك لو امر
من يجربها له فلان وهلك كان فيه نقص النفع المقصود وهذا الهلاك هو الهلاك الحاصل
بسبب التجربة ثم انه لو لم يجرب واستغنى عن تناول ما فيه بقاء مهجته عند التناول كان فيه هلاكه
ايضا لان الامساك عن التناول اذا استدام ممن يؤدى الى هلاكه جوعا فلو لم يرد السمع بحال ما
الحل وهلك الحل اما بالتجربة او بالامساك عن التجربة على ما ذكرنا كان خلق الحل للفناء
لا غير وهو لغو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالنظر الى هذا الدليل كان بعث الرسل من الواجبات اى من
الحكمة بحقه اى بحق ما ذكرنا من ان علم ورود البيان ببعث الرسل لما كان فيه منافع للمتحنين

خارج عن قضية الحكم وهذا هو الوجه الثالث في الاحتجاج الى السان بعث الرسل والأول
كون ترك السان مفضيا الى الهلاك بسبب الجوعة والثاني افضاؤه الى الهلاك بسبب الامتناع عن
تناول ما فيه بقاؤه والثالث افضاؤه الى الهلاك المتحتم ايضا بسبب العقل عند عدمهم لموانع الآ
اذا اراد كل من المتحتم ان يحتمي مما سفعه فانه لو لم يرد السان بشرعه سببا يثبت الملك لمن
باشر ذلك حتى سقط طع من لم يباشر ذلك السبب كان مؤديا الى المعابل والمعاني المراد من
المتحتم المكلفون بخطابات الامر والنهي وقوله فلو لم يشرع الحكيم شرعا ولم يضع اسبابا يكون
المحتمي بها محتصا بما لها من الاحكام الى ان قال في ذلك وقوع المنازعة والمدافعة فان قلت
لو قال قائل لم لا يشرع الشارع الاسباب التي يحصل الملك لمن باشرها ولا تحصل لمن لم يباشرها
لا يكون المنازعة فيما بين الناس ايضا بل يعاملون بما وقع عليه اتفاقهم بما ذا يثبت الملك بحسب
اصطلاحهم فلا يقع المنازعة بينهم لانقطاع طمع من لم يباشر سبب الملك الذي ثبت بمقتضى اصطلاحهم
بالاصطلاح الاسري ان الكفار من المشركين والمجوس فانهم لم يصدقوا الرسل ولا المرسل
ولا شرع الاسباب لم يقع المنازعة فيما بينهم في مثل هذا مع معرفتهم لمافيه منفعتهم ورغبتهم
الى الاختصاص بما فيه بقاء مهجتهم وبقاء نسلهم لانهم وضعوا اسبابا واجروا على موجب
تلك الاسباب ولا ينازع من لم يباشر بذلك الاسباب من باشرها لمعرفته ان مباشر تلك
الاسباب اختص بحكم ملك الاسباب ونحن نرى موافقتهم في الجري على موجب الاسباب التي بينهم
اكثر من موافقة المسلمين في الجري على موجب الاسباب المشروعة ما جوابنا عنه فلت
انهم لم ياخذوا بملك الاسباب التي يحرون عليها الا ارباحهم واما وهم مرادهم الى ان يبني نسبتهم
وتسببا الى الآباء مسلمين لنا ولهم وهم المجهولون في سفسه يوم عليه الم والى الام عليه الم ولو
نبي مرسل وكانت شريعته دامة في اولاده لم الكافرون من اولاد اولاده عملوا شريعته والتياعا
والاشرية وساير المعاملات بقليدا لاباهم لانصدقا لشريعة نبي ثم ان غيره وانقض
الاسباب المشروعة انما كان ذلك بقليد الاباهم الكفرة واما وهم الكفرة انما غيروا فيما بينهم
باصطلاحهم فلم تتعد وا غير اصطلاحهم وكان ذلك اوصاف الاسباب لا في وضع اصل الاسباب
وانما كان وضع اصل الاسباب بسبب الدين السماوي فلم يقع المنازعة فيما بينهم لجريهم على

الاسباب

الاسباب التي كان اصلها بسبب الدين السماوي نصح قوله في الكتاب فلو لم يشرع الحكيم
شرعا ولم يضع اسبابا الى ان قال لتشارع كل الا ما سمل الله طبعه وفي ذلك وقوع المنازعة
الحقد مع الضغن في صيغة الافراد والجمع والمعنى واحد واما الضغائن فهي جمع صيغة يعني
الضغن واما العيث والفساد فسفا وبابه في المعلى واللزوم مع قرب معناهما قال العيث
الافساد لا الفساد يقال عاث الذئب في الغنم اي افسد والضمير البارز في يحققه راجع الى
ما ذكر قبله من فوائد بعثة الرسل من الوجوه الملائمة التي ذكرها مع تضمن جواز الشبهة التي ذكرها
منكر وقائل بعثة الرسل يقول لم ان لله تعالى على عباده اوامر ونواهي وافعالهم منقسمة
الى المحاسن والقبائح والمحاسن مامور بها والقبائح منهي عنها غير ان الله تعالى اودع
عقول البشر العلم بجمع المحاسن وحملها على العمل بها والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور
عنها فكانوا بمثابة من مكلفين بعقولهم مامورين منهيين بها وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحاجون
اليه من المصالح وقعت لهم الغنية عن الرسالة فلو ارسل الله اليهم رسولا وحالهم هذه اعني
الاستغناء عن الرسل الفعل ما لا جدوى له ولا عاقبة سلوم جميل وما هذا وصفه فهو سفه
والله تعالى جل عن ذلك وهذا الذي ذكره المصنف رحمه الله جواب لهذا الذي ذكروه من
الهذيانات فصار كانه قال نعم ان الله تعالى جبل العقول على العمل الى المحاسن كلها وطبعها
على النفور عن جميع القبائح ولكن السان في معرفة كل فرد فرد افراد الاعمال والافعال انها من
جملة المحاسن ام من جملة القبائح بطريق التفصيل والادراك عقل عاقل فاذا كان كامل العقل
ووافر الذهن بان هذا الفرد مرادي قبيل من قبيلي المحاسن والقبائح فلا بد من ان يبين بان هذا
الفرد من جملة المحاسن وهذا الفرد من جملة القبائح حتى يطهر به فاذن خلو العقل ابتدا الى
المحاسن بانواعها عن القبائح ولما لم يعلم العقل كل فرد فرد افراد الاعمال والافعال بانه من جملة المحاسن
او من جملة القبائح لم يكن لخلو الله تعالى العقل ابتدا الى المحاسن بانواعها عن القبائح فائدة وكان
هذا نظير ما تحارف في كلامه وابنائه ولا يرى الفضل الذي يقع في انائه على نفسه وعلى نظرائه
ويقول ما لهذا رسيته هاديا وقياده الى الكسل سائرا ما فتئ حه كارست دروي لاوشش
است يانم فلت انم كمالك هو هش في نفسه كما به اد لو لا يخلو من لاح او نم على طريق

الاحمال ولكن اللسان فى معرفة ان هذا الفرد من صور المسمى حواله على طريق الحسن بلا او بنعم فيعرفه
ذلك بسبار الحدث من الطيب والجهام من الصيب وههنا ايضا كذلك فللعقل كفاية عن طريق
الاحمال ان المحاسن مما يحث على العاقل ان يسل اليها والصالح مما يجب عليه ان ينفر عنها ويحيد لكن
لا كفاية له فى معرفة الافراد بان هذا الفرد من قبيل المحاسن او من قبيل الصالح فالمنقة العطى
والحكمة الكرى فى معرفته طريق التفصيل لا ما الاحمال الذى لا يسعى الجهل والاشكال الى ذلك
فلما لم يكن فى مرور اللسان من له العلم بحقيقة كل فرد من افراد ذلك الجمل الذى من حمله المحاسن
او من حمله الصالح رد ذلك لا يكون الا بسنة الرسل الذين يستنون بمحاسن الاشياء وقباحها
بطريق التفصيل والذى يويد هذا كله اى ويويد ما ذكرنا بان فى قوى العقول الوقوف على جمل
المحاسن والمساوى دون اعيانها والشرف والحكمة فى الوقوف على الاعيان دون الجمل
بيان ذلك ان الله تعالى خلق البشر فى احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الارض من
غير ان يسوغ لهم ما كانت من النعم خارجة عن حد المكافاة او قضاء حق مستحق وكانت نعما
مبتداة ولا وجه الى اسقاط شكرها واباحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم وظلمها مع
السكوت على هذا اجماع العقلاء فلم يكن الشكر كفاء للنعم موازيا لها فى ذاتها مساويا
فى قدرها ولو لم يكن كذلك لم يكن معتدا به ولا مقابلا لها الا ان يرضى المنعم بكفره وجحوده
بدون حقه ثم ان النعم تفاوتت اقدارها وتباينت منازلها بتفاوت اقدار المنعمين وتباين
منازلهم فمن كان اعظم قدرا واعلى درجة ومنزلة كانت النعمة منه اجل قدرا واكبر منزلة ثم لا
نهاية لجلال الله وكبريائه وعظمته وسلطانه فلم يكن فى عقل احد من البشر الوقوف على كنه
ادنى نعمة اسداها الى احد من خلقه فكيف وقد توالت نعمه وتزادفت الاوه على عباده
واذا كان الامر على ما قررنا من قصور العبد ان يشكر بكافى ادنى نعمة من النعم فضلا عن ان
يكون بكافيا لما تقلب فيه من نعمه فى جميع عمره تحقق انه لا يمكن مراد شكر نعمه الا بتوفيق
من الله تعالى وبتيسير منه على ذلك وذلك نعمة جديدة يجب بها ملتها الشكر ولا تتوصل
الى شكرها الا بتوفيق آخر للموفق وهكذا الى ما لا نهاية فاذا على هذه القضية لا يمكن للعبد
الخروج عن شكر نعمة واحدة وان استغرق جميع عمره بشكرها فكيف بكمه اداء شكر جميع

منهم

نعمه والشكر

نعمه والشكر واجب عليه فلا بد من بيان ورد الشكر الذى يستوجبه الله تعالى على عباده على
نعمه لتتمكنوا من ادائه ذلك والعقول قاصرة عن كنهه شكر كل نعمة كما هى علاوة عن الوقوف
على كنهه وقاصرة ايضا عن الوقوف على جنس الشكر ووقته فلا بد من بيان سمى يرد لذلك
كله ليمكن العباد التفصى عما الزمهم من عهده بتكليف اداء الشكر اذ الحكيم اذا امر عبدا من عبيده
شيئا لا بد من ان يسن ذلك بيانا يمكن العبد من الاتيان به اذ لولا البيان لكان ذلك تكليف
ما ليس فى وسع المكلف الاتيان به وهو خارج عن الحكمة كما ذكره المصنف رحمه الله فى الرسالة
وان كانت عند كثير من المتكلمين فى حيز الممكنات اى فى مكان الامكان اى فى الجايزات لا من الواجبات
وقوله اختام الرسالة لم يورد فى كتب اللغة لفظ الاختام والله اعلم بصحته
كدعوى زرادشت وهو اسم رجل ادعى النبوة فى عهد كشتاسب امير بلخ وذلك الامير اراد
ان يزوج اخت زرادشت فانها كانت بلغت فى الحسن والجمال غايته والامر بابعة لتحصيل
مقصوده والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته الى اخر ما ذكره ابو الكافى فى اوايل باب ان اقسام
السنة وقوله ايضا نعم عاجز وهو قول المجوس قال فرقة منهم تسمى المسيحية ان يزدان
كان نورا محضا ثم امسخ بعضه فصار ظلمة فكان اهرمن من ذلك الظلمة وزعم بعضهم ان
اهرمن محدث حدث بفكرة ردية حصلت ليزدان فانه تفكر فى نفسه هل يخرج عليه من
يضاده فى ملكه وزعم بعضهم ان يزدان شك فى صلوته شكة فحدث اهرمن من تلك الشكة
وانما يصح طلبا ان يكون له ولد وهذه الهذيانات كلها دليل على كونهما عاجزين اما اهرمن
فظاهر لان منهم اتفقوا على انه حادث وكل حادث عاجز واما يزدان فيحتمل ايضا ذلك فانه
لما امسخ بعضه بالظلمة ولم يتمكن من دفع الامتساخ كان عاجزا وكذلك يفكر فى نفسه
هل يخرج عليه من يضاده فى ملكه ام لا وشكه فى صلوته وصلوته لطلب الولد كل منها انه عجز
واضطرار وقوله او دعوى ما فى قول الغالى كان رجلا نقاشا بالصين وبواذعى
الرسالة من اصلين يمنى للعالم وهو قول المنوية فقالوا انهما كانا من الامتيازين فامتزج الفصل
العالم من احتراجهما وهما النور والظلمة واضافوا جميع ما فى العالم من الحسرات والمسرات الى النور
وجميع ما فيه من الشرور والهموم والاحزان والالام الى الظلمة وافترقت هذه الطائفة ثلث

فرق احدها المانوية وهم المنسوبون الى مانى كما فى النسبة الى الفاضى والحانى الفاضوى
والحانوى بخلاف ما يقوله الاباضيه فى الخوارج قال الامام ابو جعفر السجزى الخوارج وهم
من اهل البدع سموا خوارج لخروجهم على على بن ابى طالب رضى الله عنه وخروجهم ايضا على اجماع
الامه وسموا ايضا حرورية لنزولهم قرية يقال لها حرور احد فارتوا عليا رضى الله عنه وهم
يتشعبون على اثنى عشر صنفا وهم الازارقه والاباضيه والعجاردة الى اخره وقال فى كتاب
الملل الاباضيه اصحاب عبد الله بن اباض الذى خرج فى ايام مروان بن محمد وهم اجازوا
شهاده مخالفهم على اوليائهم وهم لا يسمون ائمتهم امير المومنين وقال قوم منهم يجوز
ان يخلو الله رسولا بلا دليل وهو يكلف العباد بما يوحى اليه ولا يجب عليه اظهار المعجزة
وقوله لما ان تعيين هذا المدعى للرساله ليس فى خبر الواحد ان فى خبر الحاوان فلما
كان تعين هذا المدعى للرساله فى خبر الحاوان لم يكن يدرك دليل يعينه انه تعين للرساله من الله
وذلك الدليل هو المعجزه فكان القول بوجوب قبول قوله قولا بوجوب قبول قول من لم يكن قوله
قوله كفرا يعنى لو قلنا كما قال الاباضيه بوجوب قبول قوله من غير اظهار المعجزه يلزم ان يكون
قبول قوله كفرا على تقدير ان يكون مدعى السوء كاذبا فى دعواه ولا شك لاحد فى كفر من
صدق مدعى السوء كاذبا فى امر اوجب قبول قول مدعى النبوه من غير دليل فقد اوجب قبول قول
مسيلمة الكذاب حين زعم انه نبى وانه محال فان قيل لو قال الاباضيه هذا الذى ذكرتموه
معارض بمثله فان من قال يجب الرد بدون ان يعلم كاذبا كان القول بوجوب رد قوله قولا
بوجوب رد قول من يكون رد قوله كفرا لانه يحتمل ان يكون صادقا فى دعواه فحينئذ يكون رد
قوله كفرا فان قول من هو صادق فى دعواه النبوه ايمان فكان رده كفرا قلت
هذه المعارضه فاسده لان تصديق الصادق فى دعواه السوء قبل اقامه الدليل ليس بفرض
فلا يكون انكاره كفرا واما تكذيب الكاذب فى دعواه السوء فى الحال فرض فيكون تصديقه
كفرا الا ترى ان الصحابه رضى الله عنهم الذين لم يبلغهم تحريم الخمر بعد نزول آيه التحريم كانوا
قد اعتقدوا حل الخمر حتى شربوها وطعموها لم يجعلهم كافرين بسبب اعتقادهم حل ما حرمه
الله تعالى وطعمهم اياه على اعتقاد الحل حتى نفى عنهم الجناح فى ذلك وقال ليس على الذين
امنوا وعملوا

آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وكان هذا سببا ان حرمة الخمر وان كانت ثابته
فى حق الجميع بعد نزول آيه التحريم لكن لما لم يظهر تلك الحرمة فى حق قوم لم يلزمهم اعتقاد الحرمة
فكذا ههنا لما لم يثبت مدعى السوء حقيقه دعواه بالدليل الذى هو المعجز لم يلزم على احد
تصديقه بانه نبى فلما لم يلزمه تصديقه بانه نبى لم يكن اعتقاده بانه كاذب فى دعواه كفرا
وهذا خلف من القول اى ردى منه يقال سكت الفا ونطق خلفا اى سكت على الف كلمة تكلم
بالخطا وهذا من الاسما الممثله بالحركات المثلثه فى الخاء سكون اللام هذا الذى ذكره من
المعنى هو بفتح الخاء وبالكسر جمله ضرع الناقه وبالضم الاسم من الاحلاف وهو فى المستقبل
كالكذب فى الماضى وقوله وهو المعجز فحاح ههنا الى القول فى ماخذ المعجز وحدها
ووصفه كفيه دلالتها على صدق الاتى بها امّا ماخذها فهو العجز الذى هو بعض القدره
سمى معجزا لانها تظهر عجز من يحدى بها عن معارضتها اى تعارض المعجز فالخذلى الحاذ
تقال تحدثت فلانا اذا بارزته فى فعل ونازعته الغلبه والها الداخله فى لفظها هى المبالغه
كالعلامه والنسابه لا للمانث فيقال القرآن معجز وكانت داخله فيها للمبالغه
فى الجزء عجز المرسل اليهم كذا ذكره المصنف رحمه الله قال العبد الضعيف عفا الله عنه
وان كانت هى اعنى التاء اللاحقه فى المعجز للمبالغه كما فى العلامه والنسابه على ما ذكر فى كتب
الكلام الموجود منها لكن لم تخل عن معنى المانث لما ان وضع التاء الزايده فى اسم هو صفه
للمانث فلذلك وصفت به فى كتب اللغه بالمانث قال فى الصحاح المعجز واحد المعجزات
الانبيا وقال فى المغرب والمعجز فى اصطلاح المتكلمين معروف ولذلك رجع المصنف الضمير
فى الكتاب بالمانث بقوله وحدها على طريقه المتكلمين الها وقوله انها ظهور امر
لا يرى ان الهاء وان كانت للمبالغه فى العلامه لا يوصف الله تعالى بها فلا يقال الله علامه
بل يقال علام بدون الهاء وصيانه لوصف الله تعالى عن شايبه المانث ثم المعجز فى الحقيقه
وان كان اسما للمثبت للعجز كالمقدر اسم لمثبت القدره الا ان المظهر للعجز سمى به مجازا وهو
على طريقه المتكلمين انما قدره احتراز عن حمل الفلاسفه فانهم قالوا ان الفعل الخرق للحكم الالهى
التى يفوت منها الهوم الطبعيه والقوى النفسانيه وقوله ظهور امر الى اخره هذا

مستمل على خمسه قيود وهى ظهور امر خلاف العاده ودار التكليف واظهار صدق مدعى
السوء ونكول من تحدى عن المعارضه بمثله وذكر فى الكتاب الاحتراز بالقيود والمراد
من الامر المذكور اللسان لا طلب الفعل ولا لفظ فلا يشترط ظهور الامر لان ذلك يصدق الوجود
من الفعل ولا يشترط ذلك فى المعجز قال الامام المعدى ايضا نصح ان يكون معجزا كما سماع ذكرها
على الدوام عن الكلام المعتاد لا بالقول لا نسلم عدم سته قال ذلك ايضا امر وجودى لان المعجز
صفه تمنع بها القادر عن الاتيان بالفعل وكان موجودا لك ولان الله تعالى خلق المانع فى لسانه
وكان وجوديا وقوله اذ ظهور ذلك على يد جارى ظهور خلاف العاده على يد المثاله جايز
لانه لا يوجب شبهه فى معرفه الصانع لان فى خلقه وصوره وهيئه وعجزه واحتياجه دلاله
قطعيه على استحاله كونه الها فلما كانت دعواه الالوهيه مستحيله فى ذاتها لم توقف معرفه
بطلانها على دليل اخر بخلاف دعوى المتنبى وقد جوز السهو لانه ليس فى ذاته ما يدل على
كذبه اذ هو من جوهر هو صادق فى الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات ولا فرق بان
منهما الامر جهه المعجز الناقضه للعاده فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد على الخلق
طريق معرفه صدق الانبياء وقد نجز الله تعالى عن اقامه البرهان على صدق النبى وانه محال
وما ودى الى المحال فهو محال وهذا هو الدليل المعول عليه فى علم جواز المعجز على يد الكاذب
فى دعواه السهو وقوله وان ما ظهر على يده خارج عن مقدور البشر اى عن مقدور
جميع الخلايق واراد بجميع الخلايق الملايكه والجن والانس والشياطين وغيرهم قال فصل
فكيف يعم هذا القول جميع الخلايق مع ان الملايكه قادرون على افعال خارجه عن قوى
البشر نحو الصعود الى السماء والنزول منها فى زمان قليل وكذلك المسترقه من الشياطين
يصعدون الى السماء لاستراق بعض كلام الملايكه ثم يرجمون بشهب ثاقبه على ما ذكر
فى تاويل قوله تعالى فاتبعه شهاب ثاقب وفى قوله وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت
حرسا شديدا وشهبا وكذا كون ملك الموت عليه السلام بالمشرق ثم بالمغرب فى زمان قليل
مذكور فى الاحاديث وهذا كله امر خلاف العاده ليس بمذكور فى قوى البشر ومع ذلك
يوجد من غير البشر على ما ذكرنا فلم يرد هذا مما يطرد على خلاف العاده على يد

من يدعى

من يدعى السوء تصديقا لدعواه السوء فرخ اسقاط الفقر واجتذاب السحر وتسليم الحجر
وقلب العصا حيه وانفلاق البحر وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وهذه الاشيا
التى ذكرت من معجزات الانبيا ليست فى قدرة الملك ولا فى قدرة من يدعو عليه الملك بل هى
مخصوصه بقدرة رب العالمين واله الناس اجمعين واما ما ذكره من افعال الملايكه وغيرهم
فليس بمما يخالف العاده فى حقهم بل هم مقدورون عليه لكن ذلك كاخراج النمل من بطنه شرابا
مخالفا لوانه فيه سفاء للناس وكطيران الطير فى الهواء وكمعرفه صغار النمل ما فيه من الدسوم
وان كان ذلك يعلم منها وليست هذه الاشيا فى قوى البشر وضع المصنف رحمه الله فى
قوله وجه الدلاله ما تقرر فى عقولنا ان الله تعالى سامع الى قوله ولا قدرة عليه الا
لله تعالى بثلاث مقدمات احديها ان الله سامع دعوى هذا المدعى وباسها ان هذه الاشيا
خارجه عن مقدور البشر وبالثها ان هذه الاشيا اما وجدت وحدثت بخلق الله تعالى لا
لا قدرة عليه الا الله تعالى فلما كان كذلك كان ذلك دلاله الله تعالى تصديقا له فى دعواه اذ
التصديق بالفعل بمنزله التصديق بالقول وذلك ثابت فى الشرعيات وقد عرف الناس
وقوله ثم قال انه صدق دعواى ان الله تعالى ارسلنى ان يفعل كذا وقوله انه صدق
دعواى مبتدا وقوله ان يفعل كذا خبره وقوله ان الله تعالى ارسلنى مفعول دعواى
فمعناه بالفارسيه نشان راستى مر دردعوى خويش كه بدرستى مر اورا خداى تعالى
برسولى فرستاده است كه خداى تعالى اين كار را چنين كند وكارى را چنين كردان كار
را جز خداى كسى نمى تواند كردن وخداى تعالى اين كار را كرد وكردن خداى تعالى اين كار را
راست كردى داشتن بود مر ان مدعى رسالت را در دعوى وى وقوله وهذا
ظاهر فى المتعارف كما ان من ارسله غيره من البشر الى اخره قال الرسول المرسل اكتب
لى شيئا من الاسرار التى كانت بينك وبينه لم يطلع عليها غيرك فكتب له وعلم المرسل
اليه ان لا اطلاع على ذلك الا شرار الغير المرسل كان ذلك دلاله صادقه على صدق مدعى
الرساله وكذلك فى الشرعيات فى تصرف الفضولى اذا اجازه من يملك العقد سواء كانت منها
بقوله او بفعله فيما سواء فى الصحيح قريب بوقوف الناس على طبايع الجواهر ما ذوغذاء منها

الى قوله انهم وقفوا على ذلك يا علام خالقنا على لسان من ارسل اليهم فان قلت بحمل انهم انما
وقفوا عليها بتسبب تجربتهم كما تعرف الناس طبايع بعض الاشيا الا ان سبب تجربتهم الا ترى
ان انسانا لو قال ان هذا الشي يصلح لدفع هذا المرض فان جربته فوجدته كذلك وان لم اسمع ذلك
من احد لا تستبعد صحة مثل هذا القول منه بل يسمع قوله من سمع فيدا وه مثل مداواته
قلت لا كلام في ايراد بعض الاشيا التي كان للانسان بقاء بدونها انما الكلام في عموم
الاشيا لعموم الناس فيما لا بقاء لهم بدون مباشرتها واغتذائها حتى لو صور يا انسانا لم
يشتا ولبس على وجه الارض من ثمرات لو اغتذى بها طر بق البحر به فسقى وهو لم يسمع من
احد ان الغنم والبقر وغيرهما من الحيوانات مما تذبح وتطبخ ويوكل لحمها يوكل لحم فلا شك
ان عقله لا يصل دليلا على الذبح والطبخ والاكل وهذه الحيوانات كما هي بحيوانها لا يصل
لتحريه الاكل منها فيموت لا محالة باعتياده عدم الاكل لانه لا سمع له فزاحا انه يفعل هكذا
فيسقى باكله اذ الكلام فيه ولا يصل عقله للدليل على هذا وهذه الحيوانات ليست محل للتجربة
مع بقائها كما هي فيلزم ما قلناه من الموت ضرورة واما ما ذكره من تجربة بعض آبه وجده ذلك الشي
المعين لدفع ذلك المرض المعين وهو كان بعد بقائه الى هذا الوقت باكل ما يوكل سماعا له يوكل
والذي وجده فزايد فاع وجد ذلك المرض عند استعماله ذلك الشي في حقه بحمل ان مرضه كان اينتهي
لا اخر موقع استعماله ذلك الشي بطريق التجربة في اخر وقت ذلك المرض ايقافا فاضافة المجرب
الذي وجد انه كان صالحا لدفع ذلك المرض كما يصلح غيره دافعا له ووقوفا فاوتجربته في حق ذلك
الشي المعين ولكن ادراكه في حق بعض الافراد لا في حق الجميع الذي يعلق بقاء جنس الانس
بمباشرته ولبس ذلك الا ما علام حال جنس الانس وقال المصنف رحمه الله ان
الجواهر الموجودة في العالم منقسمة الى اغذيه وسموم وادويه ولا وصول الى الامتياز
من البعض منها والبعض بالتجربة ولا بقاء للانسان بدون تناول الاغذيه ورأينا انهم
اهتدوا اليها والى معرفة طبايعها مع ان لا وقوف لشي من الحواس على شي منها ولا بالعقول
اذا صح خلقه الله حيوانا واودع عقلا لا يمكنه الوصول الى ذلك وعلم بحلف الا
استناد حادث حصل له العلم بذلك عن غيره وهذا اضطرابي العلم بطبايع هذه الجواهر

المنكرين

المنكرين للرسالة الى الاعتراف بان العلم بطبايعها توقيفي فانهم مهما قيل لهم ممن اخذتم العلم
بطبايع هذه الاشيا قالوا من بقراط فاذا قيل وممن اخذ بقراط قالوا من اسقيليوس الى ان
الذي عرج بروحه الى السماء فاطلع عليها وكذا العلم بالنجوم وهياكل الافلاك وطبايع
الكواكب والتعرف منها والحس لا يوصل الى ذلك الا بالوقوف لقصور الحواس والعقول
عن ذلك ولهذا اضطر اهل النجوم حين سئلوا عن ذلك الى ان قالوا بالوحي ومعرفة هرمس الحكيم
وقد عرج بروحه الى السماء فطاف في ملكوت السموات وعرف ذلك كله مشاهدة وعلم بعض
من ادعى العلم بالحقايق انه هرمس هو اسم ادريس عليه السلم وكذا العلم بالحوض التي بها وام المعاش
من الحدادة والحياكة وغيرهما لا يمكن لاحد ان يقول ان هذا مما مدرك بالعقل او بالحس فان العقل
الناس لا يهتدي الى من الاسباب بعقله وليس له حس قبل وجود هذه الاشيا بالسماع
والكلام فيه فتعين السماع وهو من الرسل الذين ارسلهم العالم بحقايق الاشياء كلها
وهو الله تعالى وقوله كهلب العصا حية واليد البيضا وانفلاق البحر هي معجزات
موسى عليه السلم وابراء الاكمه والابرص واحيا الموتى هي معجزات عيسى عليه السلم
واخراج الناقة من الحجر هو معجز صالح عليه السلم والباقي معجز سليمان عليه السلم وانما خص
هذه المعجزات بالذكر لشهرتها وشيوعها بالكتاب وتقديم معجزات موسى وعيسى عليهما السلم
على غيرهما لكثرة معجزاتهما او لكون الحث في شوكة بنسا عليه السلم مع اهل الكتاب الذين هم اليهود
والنصارى وتقديم موسى على عيسى عليهما السلم باعتبار تقدم زمانه عليه لكثرة ذكره في
القرآن بالنسبة الى ذكر عيسى وذكر سايرا الانبيا عليهم السلم وقوله ثبتت نبوتهم حجة للمنذا
الذي هو قوله فالذي ثبت بالبراهين الخارجة عن طوق البشر اي طاقتهم المباينة لحال المحالين
اي المفارقة لحال الذين يحالون في الامر كاحتيالهم في جر الثقيل ودفع الباس الابنية المقتله
واستخراج المحترفين صنايع دقيقة في حرفهم المجاوز قوى المحترف اي المتعلقة عن قوى
الفاعلين للافعال الباطلة التي لا ثبات لها واصلها من التشعبذ والمخرقة وقوله
المخرقين لغة استعملها المصنف في الذين يعملون الافعال الباطلة كالتموجات والنسلك
الصيغة وجود في كتب اللغة المتداولة وهذه الصيغة يقضي ان يكون الميم الثانية اصلية

لانه حملها من المخرقه التي هي على وزن المفعله كالطرمحه والعثر وامرادصاحب الصحاح
المخرقة في خ ر ق يدل على ان الميم زايده فقال فيه المخرقه كلمة مولده وقال في المصادر
الخرق دروغ كهن ودريدن من حد ضرب وقال المطرزي في الايضاح في شرح المقامة
الاربعين المخرفه افتعال الكذب وهي كلمه مولده مبنيه على المخراق كالتمسكن على المسكين
ثم قال ويحتمل ان يكون تركيبها من خ ر ف الخرق وهو خلق الكذب مضموما اليها الميم
ليكون رباعيه دالة على زياده معنى وهذا كله جواب عن قولهم ان قلب العاده والطبعه
حايز عقلا ورد ذلك ايضا في مقدور السحرة والمشعبذ فانهما كلام فاسد اذ الشعبذه
والمخرقة تزدادان ضعفا واضمحلالا لدى البحث عنهما والتامل فيهما اذ المخرقة تمويه محض
والشعبذه مبنيه على شغل اعين الناظرين شيئا ثم اخراج غيره وعلى المهارة في خفه
اليد والعجوه تزداد عند البحث والتامل وكادة وعلى مر الايام ثباتا ودواما وقال
في المصادر لا يقع الالتباس بين المخرقه والسحر والشعبذه لوجوه احدها انه لا يصور
ظهور المخالف للعاده من السحر والشعبذه عقيب دعوى النبوه كاد باطل المعنى وانما
تتصور ذلك مع اقتران الذي ياتي به سحر وشعبذه وصناعه حتى قالوا ان رجلا
ذهب بالمغناطيس الى بلاد لم يعرفوا خاصيه المغناطيس فرحرب الفولاد وادعى
النبوه كاد باطل الله تلك الخاصيه عن المغناطيس لما ادى الى التلبيس وهذا
كان موافقا لما كان يقول شيخي رحمه الله ان حافظ القران لو ذهب الى موضع لم يسمع
اهله القران وادعى النبوه واراد ان يظهر معجزته بالقران انسى الله القران قلبه
والثاني انه لا يقع السحر والشعبذه الا مع اقوام لا يذكرون الله ولا يسم السحر الا يدعون
الشياطين وترك ذكر اسم الله تعالى والثالث ان الشعبذه او السحر مضمحل عند ورود
والمعجزه تزداد تاكدا عند الامتحان ولست الشعبذه او السحر الا التلبيس على
الحاضرين عند قوه الضوء وقلته الموجبتين ضعف الابصار وهذا اضمحل بعد
السحر لما جاء موسى عليه السلم والقى العصا لانه كان باطلا والله لا يصلح عمل المفسدين
والرابع ان اهل الاثار العظام كحوفو الهرم وبعلبك العصاحيه واحياء

الموتى وشق القمر ونبع الماء من بين الاصابع لا تصور قط من مشعبذ ولا من ساحر وقوله
الرابع يحتمل ان يكون منتصبا فيكون انصاب صحة على انها مفعول ويحتمل ان يكون لازمه
فيكون انتصابها على التمييز من كان مساويا لهم في الدعوى والبرهان كان مساويا
لهم في صحة الدعوى لان الاشتراك في العله يوجب الاشتراك في الحكم ان صحة الدعوى
متعلقه باستجماع معان اربعه اولها كذب الدعوى في حيز الامكان فان من ادعى ما
هو ممتنع محال في نفسه رد قول القايل باول وهله واعرض عن سماع بينه كدعوى
زيد الدشت فان دعواه كانت ممتنعه في نفسها لما فيها من دعوى الرسالة من صانع
عاجز جاهل تولد من فكرته الرديه من عباده وبراحه في ملكه وهو غير عالم بعاقبة فكرته
عاجز عن قهر عدوه وغلبته وكذا دعوى المثاله وامثاله دعوى نبينا صلى الله عليه وسلم
النبوه فواقعه في حيز الامكان لانه ادعى انه رسول الله الى خلقه لدعوتهم الى مصالح
الدارين وهذا ممكن بل في حيز وجوب القبول عند دلاله الدليل الماذكر ما قبل هذا والثاني ان ياتي
بسنة مطابقه للدعوى فكان بينه نبينا عليه السلم كذلك فانه ادعى امرا الهيا واتى
بالبينات الالهيه التي يفوق قوى الخلق ولا تصور ذلك بالقوى الطبعيه شهد بذلك
العالمون بالاصول الطبعيه بخوشق القمر واحياء الشاه المصليه وانطاق الجماد بمثل
السنه تامه موافقه للدعوى والثالث ان يكون داعي الجرح منتفيه عن بينته اذ
لو كان فيها جرح يوجب ردها لردت اذ لا قبول الا لما هو صحيح في نفسه فان البينه لو
لم تكن صحيحه في نفسها لكيف تصح غيرها فان بينته صحيحه ولم يكن فيها داعي الجرح و
داعي الجرح اربع الكفر بالله والكذب عليه والفسق بامر الله والرابع الجهل
باحكام الله وشيء مما ذكر لم يثبت لا في بينته ولا في النبي عليه السلم والرابع سلامة الدعوى
والبينه عن مناقضه ترد عليهما او على احدهما اذ المناقض معترف بنقص ما ادعاه وفساده
اذ هو بادعايه صحة احد المتناقضين شاهد ببطلان الاخر فاذا صار معترفا بفساد
كل واحد من الامرين وكان السلامه عن المناقضه ثابته هنا اما سلامه البينه عن
المناقض فلانه تحداى جمع طبقات المبعوث اليهم على ايراد مثلها وقرعهم بالعجز عنه فلم يشتغل

احد المعارضته واما سلامته دعواه عن المناقضه فلانه شهد بنبوه نوح فشهد العقل
بنبوته وانكر نبوه من لم يشهد العقل بنبوه فانه صدق نوحا وابرهيم وموسى وعيسى عليهم
السلم وكذب مانى ومرقيون وديصان لما وجد وكابه المنزل قوله تعالى الحمد لله الذى
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور اخبر انهما مجعولان مخلوقان والشاك فيهما
وقوله بل اجتمع فى حقه مزوجوه الدلايل ما لم يوجد لك لغيره وهو كون كابه معجزه له
ولم تكن كتب الانبيا الذين قبله معجزه لهم وكون كابه معجزه باقيه الى يوم القيامه ولم
يبق معجزه الانبيا بوفاتهم وكذلك استقال النور قبل ولادته فى ابايه وامهاته الى ان
ولد هو صلى الله عليه وسلم وغير ذلك مما ذكره فى الكتاب وقوله كانشقاق
القمر وهو ما روى انس رضى الله عنه ان اهل مكه سالوا رسول الله عليه الصلوه والسلم
ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى راوا حراء بينهما كما ذكره فى المصابيح فى باب علامات
النبوه واحتراب السحر وهو فيما روى جابر رضى الله عنه قال سرنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى نزلنا واديا افيح فذهب رسول الله عليه السلم يقضى حاجته فلم
ير شيا يستتر به واذا بشجرتان بشاطئ الوادى فانطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى احديهما فاخذ بغصن من اغصانها فقال انقادى على باذن الله فانقادت معه كالبعير
المخشوش الذى يصانع قائده الى اخره وتسليم الحجر عليه وهو ورواه على رضى الله
عنه قال كنا مع رسول الله عليه السلم بمكه فخرجنا فى بعض نواحيها فما استقبله
جبل الا وهو يقول السلم عليك يا رسول الله ونبع الماء من اصابعه وهو فيما روى
انس رضى الله عنه انه قال اتى النبى عليه السلم باناء وهو بالزوراء فوضع يده فى الاناء
فجعل الماء ينبع من بين اصابعه فتوضاء القوم وقال قتاده قلت لانس كم كنتم قال بلغنا انه
اوزهاء بلغنا انه وخمس الخشب وهو فيما روى جابر رضى الله عنه انه قال كان النبى عليه
السلم اذا خطب استند الى جذع نخله من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى
عليه صاحت النخله التى كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبى عليه السلم
حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وشكايه

ز الذى يدخل فى انفه الخشاش اى الرمام

ز الزوراء اسم موضع ومنه دار عمار رضى الله عنه

الناقه وكان فى روايه يعلى بن مره الثقفى رضى الله عنه البعير بكان الناقه فقال بلاه اشيا
واتهام رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير ينشنى عليه فلما
راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبى عليه السلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاه
فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشه غيره
قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكا كثره العمل وقله العلف فاحسنوا اليه
الى اخره وشهاده الشاه المصليه اى المشويه وهى فيما روى جابر رضى الله عنه ان يهوديه
من اهل خيبر سمت شاه مصليه ثم اهدتها لرسول الله صلى الله عليه فاخذ رسول الله عليه
السلم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عليه السلم ارفعوا ايديكم
وارسل الى اليهوديه فدعاها فقال لها سممت هذه الشاه فقالت من اخبرك قال اخبرنى هذه
فى يدى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها
رسول الله عليه السلم ولم يعاقبها وشرب الكثير من السر الفضل من الماء الى حتى رووا وبقى
ما ذكر فى حديث انس وكما روى جابر فقال عطش الناس يوم الحديبيه ورسول الله صلى
الله عليه وسلم بين يديه ركوه سوضا منها فمال الناس نحوه فقال لهم السوا عندنا ماء نتوضا به ونشرب
منه الا ما فى ركوتك فوضع النبى عليه السلم يده فى الركوه فجعل الماء يفور من اصابعه كامثال
العيون قال فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا الفا وخمسمائه
وهذا كله فى المصابيح فى فصل المعجزات وقوله كالنور الذى كان ينتقل من ظهر الى
بطن اى من ظهر الرجل الى بطن المراه وكذلك استقاله من بطن الى ظهر اى من بطن المراه الى ظهر
الرجل اى فى اجداده وهذا نه مرت ادم عليه السلم الى ان ولد هو صلى الله عليه وسلم قال فصل
كيف صح وصف النور وهو عرض بالاستقال والعرض غير قابل للاستقال قلنا يحتمل ان يكون
المراد من استقال النور استقال ما حصل منه النور فطهر منه النور ولكن لما راى الراى النور
دون ما حصل منه النور وهو ماء المنى اضاف الاستقال الى النور والدليل على هذا ما روى
فى حكايه امراه كابسه ذات مال عرضت نفسها على عبد الله فى النكاح بالمال الكثير حتى راى
النور فى عبد الله لم يعبا ان يكون صاحب النور الذى هو فى اخر الزمان ان يولد منها

وآخر عبد الله امر النكاح الى ان ذهب الى بيته وباشر امرأته فاستقل منه النور الى امرأته
ثم جاء فرأته تلك المرأة الكاهنة فلم ترغب في نكاحه. وقوله وما كان الخاتم بين
كتفيه وفي المصابيح في باب صفات النبي عليه السلم قال رجل رأيت الخاتم عند كتفه مثل
بيضة الحمامة وعن عبد الله بن سرجس رضي الله عنه قال رأيت النبي عليه السلم واكلت معه
خبزا ولحما ثم درت خلفه فنظرت الى خاتم النبوة بين كتفيه عند ناغض كتفه اليسرى
جمعا عليه خيلان كامثال الثآليل الناغض الغضروف وهو ما لان من العظم وقيل
رؤوس الكتف جمعا اي مجتمعا والخيلان جمع خال والثآليل جمع ثؤلول بالفارسية
آزخ. وقال السائب بن يزيد نظرت الى خاتم النبوة مثل زر الحجلة فالحجلة بالتحريك
واحد حجال العروس وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور وقيل انما شبهه
بزر الحجلة لان زرها يكون اكبر من زر القميص. وما روي انه كان عليه السلم ربعة اي مربوع
الخلق عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه كان اذا وصف النبي عليه السلم قال لم يكن بالطويل الممغط
اي الممتد ولا بالقصير المتردد كان ربعة من القوم كذا في المصابيح ولكن ذكر المصنف رحمه الله
في التبصرة وروي في وصفه عليه السلم كان اطول من المربوع واقصر من المشذب اي الطويل
وما روي انه لو نظر الى وجهه والبدر فكان احسن اي فكان هو عليه السلم احسن من البدر وفي
المصابيح عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال رأيت النبي عليه السلم في ليلة اضحيان فجعلت
انظر الى رسول الله عليه السلم والى القمر وعليه حلة حمراء فاذا هو عندي احسن من القمر
يقال ليلة اضحيانة بالكسر اي مضيئة لا غيم فيها وعن ابي هريرة رضي الله عنه ما رأيت
شيئا احسن من رسول الله عليه السلم كان الشمس تجري في وجهه وكان يوجد عرقه في
الطيب عن انس عن ام سليم رضي الله عنهما ان النبي عليه السلم كان يأتيها فيقيل عندها فتبسط
نطعا فيقيل عليه وكان كثير العرق فكانت تجمع عرقه فتجعله في الطيب فقال النبي عليه السلم
يا ام سليم ما هذا قالت عرقك نجعله في طيبنا وهو اطيب الطيب وهذا ايضا في المصابيح
وقد وصفه على التفصيل ربيبه هند بن ابي هالة فان هندا كان من خديجة رضي الله عنها
من ابي هالة نباش بن زرارة التميمي وهو وصافه من بني المهاجرين والانصار بقوله انه

عليه السلم

عليه السلم كان اطول من المربوع واقصر من المشذب عظيم الهامة رجل الشعر ازهر
اللون واسع الجبين الى آخره وكان هو وصافا فصدق هو فيما وصف يقال شعر رجل
ورجل اذا لم يكن شديد الجعودة وكذا وصفته ام معبد لزوجها بما ايضا هي هذا
فلم ينكر عليها وقصة ام معبد مذكورة في الفائق في فصل الباء مع الراء وهي ان
النبي عليه السلم خرج من مكة مهاجرا الى المدينة وابو بكر ومولى ابي بكر عامر بن فهيرة
ودليلهما الليثي عبد الله بن اريقط فمروا على خيمتي ام معبد وكانت برزة
جلدة الى آخرها البرزة العفيفة الرزينة التي تحدث اليها الرجال فتبرز لهم
وهي كهلة ثم ان اصحاب علم الفراسة يجمعون يعترفون ان اجتماع هذه الصفات في البدن
الواحد مما يقل وجوده ويعز اتفاقه فيكون دلالة صادقة انه صادق في خبره غير شرير
والشيخ الامام ابو منصور رحمه الله عبر عن هذا المعنى فقال بعد ما وصفه عليه السلم
بهذه المعاني المخصصة سنية وجل الفتن تراها تهيج في الخبرة بذي الآفات في الخلقة
يعني لو تاملت ان الذي يصدر من آفات الامراء وكذا من ساير الاشياء القبيحة انما يصدر
من ذي الآفات في خلقته كالاعور والاعرج والابرص والاقصر جدا واما من كان مبرأ
من العيوب فلا يصدر عنه الاشياء القبيحة والكذب على الله من اقبح القبائح فلا يصدر
من مثل من هو موصوف بمثل هذه الكمالات ولهذا قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه
لو لم يكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبئك بالخبر وروي عن عبد الله بن سلام رضي
الله عنه انه لما قدم رسول الله عليه السلم المدينة فقال الناس قدم رسول الله عليه السلم
فخرجت اليه فلما نظرت اليه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب فكان اول ما سمعته من كلامه
انه قال ايها الناس افشوا السلام وصلوا الارحام واطعموا الطعام وصلوا بالليل والناس
نيام تدخلوا الجنة بسلام. ومنها اي من المعجزات ما كان في اخلاقه اي التي كانت
في سجاياه فالخلق والخلق السجية والاخلاق جمعهما والخليقة الطبيعة والخليقة ايضا
الخلق وجمعهما الخلائق. وقوله ولا عرفت منه هفوة اي زلة كذا في الصحاح فان قلت
ما تقول في قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما يدريك لعله يزكى وهذا عتاب

مرالله تعالى في عبسه من مجئ الاعمى والعباس بعض شايقه الزلة وفي قوله تعالى يا
ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك بتغي مرضات ازواجك وهذا دليل على انه لس له
تحرم ما احل الله له وفعل ما ليس له زله وفي قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وذكر العفو
صريح في ان الزلة قد سبقت منه وفي قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فانه
يدل على وجود الذنب منه وليس المراد من الزله الا هذا وكذلك قوله تعالى ووضعنا
عنك وزرك الذي انقض ظهرك دال عليه فلت اما الاول فان العبس والتولى
لم يكن منه زله ولكن كان ذلك منه عملا بالاجتهاد على انه هو الافضل وليس هو بافضل
والعمل بالاجتهاد لا يكون زله خصوصا في ذلك الوقت الذي كان الظاهر يقتضي التولي عنه
فان رسول الله عليه السلم كان يدعو وشراة الكفر الى الاسلام اذ دخل عليه عبد الله بن
ام مكتوم وهو اعمى لا يبصر فمر عند رسول الله عليه السلم فقال يا رسول الله علمني مما علمك
الله فعبس رسول الله عليه السلم وجهه واعرض عليه لاشتغاله اولئك القوم الى الاسلام
وبفكر ان الاعمى لا يرى العبس والاعراض يؤاخذ به فظن ان الافضل هذا ولكن كان
الافضل عند الله ان يقبل الى الاعمى بوجهه ولا يبالي بالاستماع عن القوم فعوتب رسول
الله عليه السلم بترك ما هو الافضل عند الله لابرتكاب المحظور وكذلك قوله تعالى يا ايها
النبي لم تحرم انما عاتبه بترك ما هو الافضل عند الله لابرتكاب المحظور فانه اراد بتحريم
جاريته على نفسه معاشرة النسا امتثالا بقوله تعالى وعاشروهن بالمعروف فحرم الجارية
تطيبا لقلوبهن وكان الافضل عند الله صيانة قلب الجارية دون قلوب النساء خصوصا
عند شراة الله خلقهن مع رسول الله عليه السلم وتظاهرهن على ذلك قال الله تعالى ان تتوبا
الى فقد صغت قلوبكما وان تظاهرا عليه فعوتبا بترك الافضل لا بارتكاب المحظور فان
تحريم الحلال ليمين وانه غير محظور وفعل ما ليس له انما يكون زله اذا لم يكن ذلك الفعل مشروعا
والتمتع مشروعة فلا يكون مباشرة التمتع زله وقوله تبتغي مرضات ازواجك لا تبغي
انك لا تبغي مرضات الله تعالى فانه صلى الله عليه وسلم لم يكن يختار رضا احد على رضى الله
تعالى ولكنه اشار انك تبغي مرضات ازواجك دون مرضاة جاريتك فرجحت رضا الازواج

ز
رجل اشهر اي سيئ الحال
بين الشهرة والشراسة

عارضا

على رضا الجارية ظنا ان رضا الله تعالى في طلب رضا الازواج فاخبر الله تعالى ان رضاى
في طلب رضا الجارية كما ذكر في عصمة الانبياء للامام الصابوني رحمه الله واما قوله
عفا الله عنك فقبل ان ذلك العفو لا بعض سابقة الذنب فان العرب يفتحون الكلام بقولهم
عفا الله عنك ولا يريدون به دعاء كقولهم عفا الله عنك ما صنعت في حاجتي وقيل معناه ادام
الله لك العفو لم اذنت لهم في القعود باعذار اتم الكاذبة وقال الامام ابو منصور رضي
الله عنه وفيه دليل على ان النبي عليه السلم اذن لهم في التخلف بالاجتهاد لا بالامر اذ لو كان
بالامر لم يعاتب عليه ووبخ في اجتهاده انهم معذورون فاذن لهم ثم انما عوتب مع الله اجتهد
وله ذلك لانه ترك الافضل فعوتب عليه وهو ترك الادب حتى يسن له الصادق
من الكاذب وعتاب الانبياء عليهم السلم يكون على ترك الافضل مع فعل الفاضل
فلا يكون فعل الفاضل زلة واما قوله تعالى واستغفر لذنبك فقيل معناه واستغفر
لما تصور عندك انه تقصير فان الاستغفار تزيل عن قلبك ما استغفر من ذلك
قال النبي عليه السلم وانه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم سبعين مرة وقوله
ليغان على قلبي اي يطبق على اقلي اطباق الغين وهو الغيم وموضعه رفع بالفاعلية
كانه قيل ليغشى قلبي والمراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو منه البشر واما
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك قال الامام ابو منصور رحمه
الله وصرف عامة اهل التاويل الوزر الى الذنب كما قال واستغفر لذنبك ولكنه
بعيد والاصح صرفه الى ثقال الرسالة وهذه الوجوه ازالة ما صح ما قال في الكتاب
ولا عرفت منه هفوة بل كان في الشجاعة محل ما ولى دبره قط يعني ذو شجاعت
چنان بود كي هرگز از دشمن نشيب نكرد اينجا هذه الصيغة ماخوذة من قوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره قال في الكشاف في تفسير قوله نصركم الله في مواطن كثيرة
ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم اذ ركت المسلمين كلمة الاعجاب بالكثرة وزل عنهم
ان الله هو الناصر لا كثرة الجنود فانهزموا حتى بلغ فلهم مكة وبقي رسول الله عليه
السلم وحده وهو ثابت في مركزه لا يتحول ليس معه الا عمه العباس رضي الله عنه

آخذًا بلجام دابته وابو سفيان بن الحارث ابن عمه وناهيك بهذين الوجهين شهادة
صدق على مناهى شجاعته وربِاطه جاشه ومناهى الازلزلات السوم وقال يارب
اثنى بما وعدتنى وقال للعباس وكان صيتًا صح بالناس فنادى الانصار فخذا فخذا
ثم نادى يا اصحاب السمرة يا اصحاب المقرة فكروا عنقا واحدا وهم يقولون لبيك
لبيك ونزلت الملائكة عليهم الساعة على خيول بلق ونظر رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى قتال المسلمين فقال هذا حين حمى الوطيس ثم اخذ كفا من تراب فرماهم
به ثم قال انهزموا ورب الكعبة فانهزموا الفل اسم للمنهزم واحدا كان او اكثر
لا يحمل اى لا يتحرك اراد بقوله يا اصحاب المقرة ما ذكر في قوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه من ربه والمؤمنون عنقا واحدا اى جماعة واحدة الوطيس التنور يقال
حمى الوطيس اذا اشتد الحرب والنكبة البلية يقال اصابته نكبات الدهر اى
بلياته ولذلك امكنه الركوب الامكان دشت داشتن ومكر كشتن والمعنى الاول
هو الانسب هنا ولم يكن بد من ادراج شئ هنا يصلح ان يتعلقا به اللام اى كان صادقا فى دعوى
النبوة ولكونه صادقا فى نبوته اقدم الميل الى وعد الله تعالى بقوله والله يعصمك
من الناس ولم يعرف له اخلاق سوء ثم ذكر تعداد الاخلاق السنية وتفاصيلها فقال
لا يدارى قال فى الصحاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهى المداجاة والملاينة
يقال داجيته اذا دارسته كانك تناتره العداوة وقال شعر
كل داجى على البعض صاحبه ولن اعالنهم الا ما علنوا فعلم من مجموع هذا ان
المداراة اظهار الملاينة من نفسه وفى باطنه خلاف ذلك وهو نوع من النفاق فلذلك
قدمه على نفى سائر الاخلاق السيئة وقيل معناه جابلوشى نمى كرد ولا يدارى
نمى ستهيد وما كان فحاشا فحش كوى نمى بود ولا صخابا فرياد كننده نى بود
ولا يتسطها كل البسط ونقل عن الاستاذ الكبير هو لا باشمس الدين الكردرى
رحمه الله انه قال وقدم فى هذا النهى نهى البخل على المبالغة فى بسط اليد بقوله
ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ليعلم ان مرتبة البخل اشد من مرتبة المبالغة فى بسط

اليد وفى الحملة كان عليه السلم فى حمله ووقار يعنى سر حمله سخن انست كى سفاهير
عليه السلم در جميع اوصاف حميدهٔ خويش آن جاى بود كه دشمنان وى بوى منابعت
مى كردند در ان افعال والضمير فى كان اسمه وقوله فى حمله مع ما عطف عليه فى محل
الحال اى كائنا فى حمله ووقار وقوله حيث تتبع آثار اعلاه خبر كان ثم المراد
بالحلم ترك التكبر وتحمله لما كان نصبه من خفاء الاعراب وفى الصحاح قال
انس رضى الله عنه كنت امشى مع رسول الله عليه السلم وعليه برد نجرانى
غليظ الحاشية فادركه اعرابى فجبذه جبذة شديدة حتى نظرت الى
صفحة عاتق رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اثرت بها حاشية البرد من شدة
جبذته ثم قال يا محمد مر لى من مال الله الذى عندك فالتفت اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم ضحك ثم امر له بعطاء وعن عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلم
يخصف نعله ويخيط ثوبه ويعمل فى بيته كما يعمل احدكم فى بيته وعن انس تحدث
عن النبى عليه السلم انه كان يعود المريض ويتبع الجنائز ويجيب دعوة المملوك ويركب
الحمار ولقد رأيته يوم خيبر على حمار خطامه ليف ووقار اى وثباته فى الامور
التى تدهش عندها العقول وتحير الالباب وزهده اى فى قلة رغبته
فى مال الدنيا ومزقله رغبته فى الدنيا ما روى انه قد عرض عليه اعلى ما ترغب
فيه من متاع الدنيا والرياسة بان يداهن قليلا فما احاب بل عادى لله الاقربا والملوك
والسادات حتى اكرمه الله تعالى بالرعب فى قلوب الخلق ومزالزهد فى
مال الدنيا منشأ السخاء فلذلك ذكره بعده بقوله وسخايه وقال جابر
رضى الله عنه ما سئل رسول الله عليه السلم شيئا قط فقال لا وعن انس رضى
الله عنه ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم غنما بين جبلين فاعطاه
اياه فاتى الرجل قومه فقال يا قوم اسلموا فوالله ان محمدا ليعطى عطاء ما يخاف
ما يخاف الفقر والمانه ومزامانته ما روى عن عايشة رضى الله عنها فى قوله
تعالى وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس انها قالت لو كتم رسول الله

الحاشية فادركه اعرابى فجبذه

صلى الله عليه وسلم شيئا مما اوحى اليه لكتم بعض الآيه كذا فى الكشاف
وشجاعته وهى ما ذكرته من قصته حنين وعفافه اى وكفه نفسه عن الحرام
وعن سمته الحرام وفى التيسير فى تفسير قوله تعالى يا ايها النبى اذا جاءك
المومنات يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا قالت عايشه رضى الله عنها
ان المهاجرات كن اذا اقررن بهذا الشرط من قول النبى عليه الصلوة والسلم نقول
لهن ايبايعك على ان لا يشركن بالله شيئا وما علمن بهذه الايه الى اخرها فاذا اقررن
بذلك قال قد بايعتكن فاريفعل لا والذى بعث محمدا بالحق ما مست يد امراة
قط الا امراة احلها الله له او من قرابته وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
انه دعا بقدح من ماء فمس منه ثم امر فمس فيه اندهن وصادق صبره
اى ان صبره لم يكن عن تكلف الذكاء بالمد حدة الفواد من حد علم ودكاؤه
اى كماشته وشهامته فلذلك اختاره الله تعالى للرساله قال الله تعالى
يصطفى من الملائكه رسلا ومن الناس وقال الله اعلم حيث يجعل رسالاته
وقلة تلونه اى قله تغيره عما كان عليه من وقار حتى لا يسقم احدا مما ينال منه
شيء الا ان ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله تعالى يسرع النضم يراعه اى
فاق اصحابه فى العلم وغيره ودلالة فوقه عليه السلم على غيره فى حفظ العلم
ظاهر الامر انه عليه السلم كيف حفظ ما اوحى عليه من غير تقيد بالكتابه
وقوله جوامع الكلم اذا قال كما فى قوله عليه السلم الخراج بالضمان وقوله
عليه الصلوة والسلم جرح العجماء جبار وغيره ذلك ومراعاته لشرائط الصمت
اذا صمت ومن شرائط الصمت ان لا يكون الصمت فى موضع الحاجه الى
السان لما جاء فى الحديث الساكت عن الحق شيطان اخرس وعن جابر بن سمره
رضى الله عنه قال كان رسول الله عليه الصلوة والسلم طويل الصمت وقوله
صبيا وناشيا وكهلا اى حال كونه صبيا وناشيا وكهلا يقال انشات فى بنى
فلان نشاءا اذا سببت فيهم والكهل من الرجال الذى جاوز الثلاثين وخطه

ظن اصوانهن وظن صر

البشاى

الشيب اى خالطه وبالفارسيه مرد دوموبه التكلف اندوستن حنرى نمودن
كان ينا شد الخلق خوى كسى كردن وقوله وكان ذلك دليلا ان شيئا منها لم يكن عن
تكلف اذ المتكلف لما ليس فى طباعه لا يستمر على ما سكلفه بل الابد ان يرجع
فى كثير من الاحايين الى ما جبل عليه من الخلق وقوله اذ الخلق ياتى دونه
الخلق يعنى خوى كسى كردن تكلف زمانى خوى خويش ابدا مرويرا مدش از عمل
كردن فى خوى نحوى از كس وقال بعض الشعراء من تخلق بغير خلق برجع تصغر الى
الطبيعه الصغرا لضم الذال وما احسن ما قال المتنبى واستر عقول
صنعت بغير التكلف شيء فى طباعك ضده الاستقلال بخودى خود نكارك
استنادل العب بالكسر الحمل والجمع الاعباء القول سخن بركسى بر افكندن الافك
بكسر الهمزه الكذب من ضرب وكذلك التخرص الكذب وقوله ولو كان هذا
جايزا لكان اظهار المعجز الناقضه للعاده على يدى المتنبى اجوز فان قلت
ما وجه كون اظهار المعجز على يد المتنبى اجوز مع ان نبينا عليه السلم لو كان كاذبا فى دعواه
كان هو متنبيا ايضا فحينئذ يكون ظهور المعجز على يد المتنبى اجوز من ظهورها على يد
متنبى اخر ولا صحة لهذا القول لان المتنبى بطل فى دعواه باى وجه كان ثم ما وجه
اجوزيته مع شمول البطلان لكل المتنبين فلا صحة لهذا القول فاى وجه كان قلت
ان لم يكن لذلك القول على اطريق الابطال وصحة فللذى نحن بصدده صحة بيان
ذلك هو ان هذا القول موقوف صحته على مقدمتين مسلمتين احديهما ان نصدق
الكاذب قبح كتكذيب الصادق والثانيه ان المعجزه ما الى لا تقدر عليه الانسان
بها الا الله تعالى واذا ثبت هاتان المقدمتان قلنا ان المتنبى هو الذى يدعى
النبوة ولم يسبق له معجز يثبت بها دعواه ولو اظهر شيئا مما يخالف العاده فهو سحر وشعبذه
لا معجزه ولا يظهر الله المعجز فى يده لان فى اظهارها فى يده فساد احديهما تصديق
الكاذب وهو قبيح من غير واسطة فعل العبد ومثل هذا القبح لا يفعل الله تعالى
البته لانه موصوف بالحكمة وليس من الحكمة تصديق الكاذب وبهذا ارتفع الاحتراز

فنظر

عن خلو الكفر والمعاصي والتاني الباس الحق بالباطل فحينئذ لا يمكن احد من الوصول الى
تصديق النبي المحق في دعواه النبوة واذا كان كذلك فقد ذكرنا ان الله تعالى اظهر
المعجزات المكاثرة في يدنينا عليه السلام من انشقاق القمر واجتذاب السحر وتسليم
الحجر عليه ونبع الماء من بين اصابعه الى اخر ما ذكرو ما لم يذكر وكان اظهار كل واحد من
هذه المعجزات تصديقا له في دعواه نم هو لو كان كاذبا في دعواه يكثر صور تصديق
الكاذب على حسب عدد كثرة ظهور صور المعجزات فلا شك ان تصديق الكاذب
مرارا عديدة محصورة اقبح من تصديق الكاذب مرة نم لما كان اظهار المعجزة في يدنينا
النعالى عليه السلم حاصلا مع الافحيه لما ذكرنا كان اظهارها في يد المتنبي احور لعدم
لزوم الافحيه بل فيه لزوم القبح لا غرفا غنم هذا فانه من المضاين بحارفه
دوو السلامة اصم الله سمع من يسمع مني ما تعالى المؤفه من شبثه حلق الكلام
وكشف ما بقوا فيه متردد بين حاري في طلب المرام فلم تتألو لهم الاعقم فكرهم ولن
طالت الازمان والاعوام نم تمطى تحرصه بانه كان من معلومه الموصوف بالقسام
وقوله ذكرها نقله الحديث وحلدوها في كتبهم وذلك مثل الامام القفال
الشاشي والامام المستغفري والامام النسفي وغيرهم رحمهم الله فذكروها
باسانيدهم نم تلك الاخبار وان كان كل واحد منها بلغ طريق الاحاد وهو لا يوجب
العلم بانفراده الا ان تزايد فيها مر قوم لا يصور تواطوهم على الكذب حتى نقلوا اخبارا
مضمون كل منها واحد وهو ظهور ما يخالف العاده من الاشيا التي لا يقدر على اظهارها
الا باذن الله عند دعوى النبوة كان موجبا للعلم كما في نقل جود حاتم وشجاعه علي
رضي الله عنه وجميع ما سلغنا من الاخبار المتواترة طريقها كذلك كما في اخبار اعداد
الصلوات المفروضة واعداد ركعاتها ومقادير الركوات وغيرها فان تلك الاخبار
بالنظر الى انفراد كل ناقل بنفسه خبر واحد وهو لا يوجب العلم ولكن اجماع افراد النقله
على نقل الاخبار التي مضمونها واحد يوجب علم القطع وههنا كذلك وقوله منها ما
يرجع الى حاله في منقسم الى اقسام اربعة احدها انه كان من قوم كانوا لا يعرفون

ز السلقة الطبعة المعاياة و
ان ما تى سلا يهدى له الشبثة
النشر الخلق الصدق
تالف الروح لم النطق الشجر
القسام الحس

الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البراري لا يسهدها الا الاعراب الاميون الذين
كان الغالب عليهم الجهل لم هو لم يقف عنهم الامر سيرة في سفره الى الشام مع العير لم يعد
عنهم ولم يقدم عليهم مكة احد من احبار اهل الكتاب ومع ذلك علم انباء الغيب التي لم يكن يعلمها
هو ولا احد من قومه وبلغ في ذلك الفقه والطمانينة الى الحال عند مجادلتهم اياه تقالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم نم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
والثاني انه لم يكن قبل اظهار الدعوة متكلفا لما اظهره ولا خائضا في نظم الكلام وتالفه بل كان
بالعلم فجاه بلا تقدمة وبكلام يعجز عنه الخلق بغته من غير تدريج والثالث انه استصحب
حال ضعفه وفقره وقلة اعوانه حربا لجميع الارض ومتعرضا للملوك والجبابرة وسفه
احلامهم واحلام اباءهم الذين كانوا يعتادون المفاخرة بمآثرهم ومناقبهم وكان اشد الناس
عليه عشيرته الاقربون من غير ان كان ذلك راجعا الى معونة نشرته بل كان نشأ يتيما لا
تبع له وهذا مما يدل الدلائل على ان امره كان مبنيا على المعونة الالهية والتاييد السماوي
والرابع انه تحمل في اظهار دعوة المشاق التي لا خفاء بمكانها والمتاعب التي ليس
في الحيلة البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة لا يسأم عن شانه ولا
يمل عن دعوته نم لما استقامت له الامور وخضع لدعوته الجمهور استمر على وتيرته
وداوم على التمسك بطريقته من ترك الاستماع لصنوف الملاذ الشهوية ومن الصبر على
ما كان عليه من البأس والاستكانة والتجرع لمضض الفقر والفاقة ومنها ما هو
راجع الى نسبه فانه عليه السلم كان يدعو ابرهيم عليه السلم على ما اخبر الله تعالى خبر ابرهيم
عليه السلم انه قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم والها عاد الى ذريته وذريه اسمعيل عليهما
السلم فان في صدر الاية قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل والاتي من ولد اسمعيل
الا بسنا محمد سيد البشر فانه عليه السلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول
الله صلوات الله وسلامه عليه اذا انتهى الى معد بن عدنان امسك ثم قال كذب

ز قال عليه السلم انا دعوة
ابي ابرهيم ورويا اني
من الكتب ف

النسابون قال الله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا واختلف النسابون فيما وراء ذلك
قال محمد بن اسحاق وهو عدنان بن اد د بن يحشوم بن مقوم بن ناحور بن تارخ بن يعرب
بن يشجب بن نابت بن اسمعيل بن ابراهم عليهما السلم كذا في مجمع العلوم للامام مجم الدين
عمر النسفي رحمه الله وذكر اخرون بعد عدنان غير هذا الى بعضه فاعرضت عن ذكره وقيل
امهات اباءه كان متصلا بمضاض بن عمرو الجرهمي جد د كورة ولد اسمعيل وبني نزرة
بامة آمنه وله انساب شريفة بين قبل الاجداد والجدات فالزرق والانعال انما نشا
من له خساسة في الاصل ووضعة في النسب ومنها ما هو راجع الى دعوانه فمن ذلك
دعاوه على مضر حين آذوه وكذبوه فقال اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين
كسني يوسف فامسك عنهم القطر حتى حف النبات والشجر وهلك الماشيه وكان
اكساف الجدب عنهم انضاد دعايه فاتاهم الغيث وكبر حتى هدم بيوتهم فكلموه فقال
اللهم حوالينا لا علينا وزد لك دعاوه على كسرى حين مزق كتابه فقال اللهم مزق
ملكه كل ممزق وزد لك دعاوه على عتبه بن ابي لهب لعنه الله اللهم سلط عليهم كلبا
من كلابك وزد لك دعاوه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما بالفقه والحكمة
فحصل ما دعا قوله احدهما ما ورد في الاشارات في الكتب المتقدمه وهو ما ذكر
في التورية جاء الله من سيناء اي جاد بن الله اي التورية في حق موسى عليه السلم واشرق
من ساعير اي الانجيل ظهر في حق عيسى عليه السلم واستعلن من جبال فاران اي ظهر
القران في حق محمد عليه الصلوة والسلم وكان فيه اخبار عن ان الله التورية على موسى
عليه السلم بطور سيناء وانزاله الانجيل على عيسى عليه السلم بساعير فانه كان يسكن في
ساعير وهي قرية تدعى ناصرة وباسمها سمي من اتبعه نصارى وانزاله القران
على محمد صلوات الله عليه بجبال فاران وهي جبال مكه اذ فاران مكه تقريبا لذلك اهل
الكتاب فان في التورية ان ابرهيم اسكن هاجر واسمعيل فاران وقوله احدهما
اخباره عن امور ماضيه نحو اخباره من اخبار بني اسرايل عليهم السلم وغيرهم
مما لم يكن علم شيء من ذلك عند اهل مكة وقوم يحلف الا احد ممن له علم بذلك

ز
ولا كلة التسع

واخبر عن

واخبر على نحو ما علمه احبار اليهود وعلماء النصارى من غير زياده ولا نقصان
وعلم ذلك من سيله الذي هو امي لم يقرأ الكتب ولم يتعلم من غيره الذي علم بالكتاب من
باب علم الغيب لا يعلم الا بالله فحيث علم بوحي ما سبق من حاله دل انه علم باخبار الله
تعالى اياه واما في اخباره عن امور توجد في المستقبل وهو على نوعين احدهما ما وجد
في الكتاب والاخر ما وجد في الجفر فاما ما كان ذلك في الكتاب فكقوله تعالى سيهزم
الجمع ويولون الدبر والساعه موعدهم بل الساعه موعدهم والامر ابلغ وكان كما اخبر ولا
شك انه اخبار عما يكون في المستقبل بدلاله حرف السين الموضوعه لمحض الاستقبال
وكقوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كانت لهم وهي العسكر
لا العير وكقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على
الدين كله وقد اظهره واما ما وجد في الجفر غير الكتاب فمن ذلك انه نعى النجاشي
واخبر اصحابه بموته وصلى عليه وتتابعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومن ذلك
قوله لعمار رضي الله عنه تقتلك الفيه الباغيه فقتل يوم صفين مع علي رضي الله
عنه وفي هذا كثير ومنها ما ظهر بعد وفاته وهو كرامات الاولياء وذلك كاخراج
شهد ابذر طابا بعد خمسين سنه وهو امر مشهور بالمدينه ومن ذلك ان بابا ايوب
الانصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطينيه فقبر عند سور المدينه وبني
عليه وكانوا اذا احلوا كشفوا عن قبره فطروا وكل كرامه ظهرت لولي فمنها
معجز النبي عليه السلم على ما بنس ان شا الله تعالى ومنها ما هو راجع الى مكانه
فقد كانت بلدته ماء ثبة ابرهيم عليه السلم ومنشا اسمعيل عليه السلم ومنشا
الامم ومفخر العرب وسر جزيرتها وقبله جماعتها ومامن خائفها ومذاذ
بارها وحرم الله تعالى وارضه وام قرى عباده واول بيت وضع للناس ولو لم يكن
بمكه اية الا ام الفيل واتيان الطير من البحر بحجاره من سجيل تحملها بارجلها ومناقيرها
حتى تهلك امة من الامم لكانت ايه كافيه في تعظيم شانها وجلاله قدرها
ثم ان بلده هذا شانها اول البلدان في البقاع بخروج من يدعو الخلق الى

الحق وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل الرشاد ومنها ما يوراجع الى
زمانه فانه عليه السلم بعث الى الخلق في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل فيه متطاولة
والشرائع باشرها والحكم باجهما مندرسة واعلام الجور منصوبة والطبيعة السبعية
على الخلق مستولية كانوا يرون الاحق بالامان فكان يفد في الاغلب مع احراء
الله تعالى العاده بنظرته الدين عند ظهور اوائل دروس من معالمه وبقوه اركانه
عند بوت ايسره هي او وهن في دعائمه ومنها ما يوراجع الى كتابه فانه من
اعجب الآيات واظهر الاعلام والدلالات اذ هو آية حسية وعقلية باقية على
الدهر مبثوثه في الآفاق وغرض من الآيات تختص بمكان وبعصر في زمان والقرآن باق الى
يوم القيامة منتشر في اطراف الارض بين فيه وجوه من الدلالة احدها نظمه العجيب الذي
باين بأسلوبه من الكلام المنثور والمنظوم من كلام صلى الله عليه وسلم تحدى جميع البشر
وعجزهم بالقصور عنه وبدا في مدح ما اتى به واعاد وابالغ في تقريظه وزاد وان
ثنا سوه لم يتركهم ولم يعرض حتى هجنهم ليكون ذلك ابلغ في تبكيتهم وادعى الى
الاهتزاز للمغالبة والانتداب لمباراته وكان هذا دابه معهم منذ مبعثه الى مخرجه
وذلك ثلث وعشرون سنة فلم ينتدب احد الى مباراته ولم تتصد لمعارضته في مقدار
سوره اوآياته من كابه وفيهم الفصحاء والبلغاء والمفحول من الشعر آو المفوهون من
الخطبا اذ كان الزمان زمان فصاحه وبلاغه لم يكن عصر من الاعصار مثل ذلك ادم عليه
السلم الى زماننا هذا اجتمع فيه من فحوله الشعرا الموسومين بأقصى غايات الفصاحة
وابعدها يات البلاغه كالم يكن في زمان من امره السحر مثل ما كان في زمن موسى
عليه السلم ولا من حذاق الاطباء مثل ما اتفق في زمن عيسى عليه السلم كل
ذلك ليكون اظهر لعجز الخليقه عن معارضه ما جعله الله تعالى لرسله
ثم ان جسر من لزوم الحجه وثبوت العجز فقهم الى الكلم مما ناقض في نفسه
فانهم نسبوه مرة الى الجنون وهو اغبى خلقه الله ومرة الى السحر وهو
احمق الناس واد هاهم واكيسهم واذكاهم فان زعم انجاحد من الرسالة

عنهم من

الفم بالصاح والناس على سوء

اتهم عارضوه الا ان ذلك صار مندرسا لشدة شوكه اتباعه واشياعه قيل
لهم هذا جهل مفرط فانهم لو عارضوه وكان المنكر وزله اكثر من شيعه واوفر عددا من
اولياه لكان ينبغي ان ينقل اليك المعارض كما نقل لهؤلاء القرآن اذ كانت حاجتهم الى
ذلك ماسة لدفع خصومهم من المسلمين كحاجه المسلمين الى القرآن لالزام الحجه
عليهم الا ترى ان ما اتى به مسيلمه من الهذيانات كيف بقي وما هجوا به رسول الله عليه
السلم لم يرفع ولم يعدم لكثرة اعوان الاسلام وانصارهم يقول لهم انتم لتقوتكم
الكتبه البلغاء والخطباء الفصحاء وفضلتم سادة العرب بضمكم الى فصاحة العرب
انواع العلوم واستغالكم بدرسها طول عمركم واحراركم حكم الهند وفلسفه يونان
ثم انتم المخاطبون بامر الله فاتوا بسوره من مثله مطالبون بذلك فأتوا انتم بسورة
من مثله فان زعمتم انكم تخافون الحفاظ للملة الذابين عنها بالسيوف والرماح
والعامه المنساقين الى اراقه دماء من عرفوا منه القدح في الدين فسل لكم ما لكم تكاثرتم
على اظهار المخالفه وبسط اللسان في الرسول عليه السلم والمكذب وفي الحجه بالحدود واستخفاكم
القتل به لاظهار ما تعارض الحجه فان قلتم انا نظهر المقاله سرا قيل لكم فاظهروا
المعارض ايضا سرا ثم نقول ما بال ابن الرومي لم يسعه هيبه الذابين عن الدين الباصرين
له عن تصنيف كتاب المحاج وكتاب الزمرد وقضيب الذهب وابن زكريا المتطبب لم يمنعه
ذلك عن تصنيف كتاب محاربوا الانبيا وكان بعض الاديان وجماعة الثنويه بالبصره لم يمنعهم
من تقاسف فهم كثير في نصرهم وقلم ناصلين يدبون عن العالم والطعن في الاسلام ممن يطول ذكرهم
حتى اشتهر كل ذلك وما بال الخلفاء والملوك لم يمنعهم ذلك عن حج الاسلام وشهر رمضان
والصيام والصلوة ومنعهم عن المعارضه وهي اشفى لصدورهم واشد تحصيلا لغرضهم و
مقصودهم بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم عنه والله الموفق ومنها ما هو
راجع الى شريعته التي اختص بها فنقول ان مدار امور الدين والملة عند جميع اديان الديانات
يكون متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب الحسنه
والشيم الجميله وان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم اتى في كل باب من هذه الابواب

الجان مع ياجن كانه راجع كان

اتهم عارضوه

الخمسه بما شهد العقل الصريح بالصحه يظهر ذلك عند بيان كل جمله من هذه الجمل على
التفصيل والنظر في كل من ذلك بعين الانصاف وهو مذكور في الكتب المطوله خصوصًا
في البصرة فان المصنف رحمه الله متن فيها كل ذلك كما هو حقه وظهر بذلك على غيره
في انواع العلوم سبقه ثم لمنكري الرساله لعنهم الله شُبَه منها انهم قالوا لو
ثبت ارسال الرسل لتضمن شفها اذ فيه امر ونهي وتحليل وتحريم والله تعالى
لا يليق به الامر والنهي اذ الامر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر في فعله
للناهي سفه وتحريم ما لا حاجه للمحرم فيه بُخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل
ولان الرساله لو ثبتت اما ان وردت موافقه للعقل او مخالفه له فان كانت مخالفه
له فهي باطله لان العقل حجه الله تعالى وحجته لا تناقض وان كانت موافقه للعقل
فبالعقل عنها غنيه فتكون خاليه عن الجدوى فتكون عبثا مع ان ارسال الرسل
الى من يعلم المرسل انه لا يجيبه الى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمده بالضرب
والتعذيب خارج عن الحكمه ولان كل من ادعى النبوه والرساله اتى باشياء خارجه
عن الحكمه نحو التقرب بقتل الحيوانات في القرابين والهدى ونحو ايجاب غسل الوجه
واليدين والرجلين والمسح على الراس عند خروج الحدث عن محل مخصوص مع العفو
عن غسل محل خروج النجاسه ورمي الجمار الى احد في الحج والعدو من الامكن
وهز الكتفين وتحريك الاعضاء من غير حضور احد يراييه قلنا اما ما زعموا
ان وجود التكليف منه سفه لما فيه من اثر بما لا منفعه فيه للآمر ونهي عما لا مضره
في وجوده للناهي كما في الشاهد ففاسد لانا نقول اكثر ما كان في الشاهد
نزوا على سفها كان في الغايب سفها فان قالوا لا بطلوا دليلهم وان قالوا
نعم طولبوا بالدليل ثم قيل لهم اليس ان في الشاهد من فعل فعلا لا منفعه
له فيه فهو سفيه والله تعالى انشاء العالم وخلقه لا لمنفعه اذ يستحيل عليه
الانتفاع لما هو دليل الحاجه وهي تقتضيه والنقيصه من امارات الحدث ومع
ذلك لم يكن سفها دل ان التسويه بين الشاهد والغايب غير ثابت فان قالوا

في الشاهد انما يكون الفاعل لا لمنفعه نفسه سفيها اذا كان غرضه لا ينفع به
ايضا فاما اذا كان ينفع به غيره فليس بسفيه والله تعالى فعل ما فعل لينفع به
غيره وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في الغايب سفها فلنا ان الله تعالى
خلق اشياء لا ينفع بها احدا البته كالاجزاء الداخله في تخوم الارض والجبال
الشاهقه فان احدا من الخلائق لا يطلع على ذلك ولا يشاهدها لاستحاله دخول
شيء من الاشياء في الاجزاء المصمته لعين اجزائها ومع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك
سفيها وفعل ما لا ينفع به هو غيره في الشاهد سفيه فلما افترقا الحال بين الشاهد
والغايب في الفعل امرا وايضا الامر والنهي مع ان صدور الامر والنهي والحظر
والاباحه ممن له الملك والولايه لا يستحيل في العقول فان المالك يتصرف في ملكه
كيف شاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا لان كل تصرف او فعل هو سفه
في الشاهد ما كان سفها الا لكونه منهيا عنه وما كان فاعله سفيها الا لارتكابه
المنهي عنه ولا منهي لاحد على الله لاستحاله دخوله تحت نهي غيره اذ لا والايه لغيره
عليه ولا قدره فلا تصور كون فعله سفها وكل امر غيره مما لا منفعه له فيه او نهي
عما لا مضره له فيه او ارسل رسولا الى من تكذب رسوله وتفصل بمكروه او فعل
فعلا لا منفعه له فيه كان سفها لان صانعه نهاه عن هذه الافعال فكان سبب كون
الفعل سفها هذا ويستحيل تعديته الى الغايب فلم يكن فعل ما زا الصانع سفها
فلم يستقم هذا الكلام في الخصوم واما قوله ولان الرساله لو ثبت اما ان وردت
موافقه للعقل او مخالفه له فقلنا وردت بنبيه لما قصر عنه العقل لان العقل
لو ادرك انما يدرك على طريق الاجمال ان شكر المنعم واجب وكفرانه قبيح ولكن لا
يدرك ان شكر من ماذا يكون وكفرانه بأي شيء يتحقق وكذلك لا يدرك العقل خاصيه
الاشياء التي خلق الله تعالى بعضها سببا للبقاء كالاغذيه والادويه وبعضها سببا
للفناء كالسموم القاتله والجواهر المتلفه وليس في قوى الحواس ولا في جبلة
العقل الوقوف على اكثر ما يتداوى به البعض عن البعض على ما ذكرنا قبل هذا فلا يدرك بسان

نسخه
اشهد منهي كل الارض وتقرب
تعالى والارض على عمر الارض وتعم
نفعه مسلم وليس ملوس

يصدر ممن له العلم بحقائق الأشياء كلها وبعثه الرسل لسان هذه الأشياء طريق
صالح له فكان موافقا للعقل لا محاله تحققه ان اوفر الخليقه عقلا واذكاهم
فهما واصفاهم قريحة يحتاج في اكثر امور دنياه الى هاديهدي ومرشد يرشده
لاستيلاء النقص البشري على جبلته وقصور عقله عن الوقوف على ما اليه
حاجه من مصالحه ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء لدن بدء الخليقه الى
زماننا هذا باستشاره بعضهم بعضا واحتلاف البعض الى البعض ليزداد فيما
يحتاج اليه باشاره غيره فزدوى البصاير اليه بصيره بل التسفيد منه بذلك
عما لا ينكر هذا الا معاند مكابر ودلك دليل الحاجه الى الرسل عليهم السلام
وان لا غنيه للعقلا عنهم لمصالح دارهم والله الموفق والعلم ومركون
عند واحد من مصالح الدين والدنيا ما ليس عند غيره واذا كان فيما بين العباد
كذلك فلا بعد ان يكون عند الله شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه
يوصله لذلك اليهم برسله فمن ادعى الغنيه بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى انه
يساوي الله في العلم بما به مصالح العباد ومن هذا دعواه فهو من لا غايه لجهله
ولا نهايه لعباوته واما الجواب عما ذكر من ان الرسل ما شيا خادحة
عن الحكمه نحو البقرب تقتل الحيوانات في الفراسخ الى اخره فهو مذكور فيما ذكر
ائمة الهدى من محاسن الشرايع في البصره وغيرها وذكرنا بعضها في التنبيه وهم
شبه ايضا سوى هذه التي ذكرناها وهي غير مذكوره في البصره احديها في نفس
التكليف فقالوا التكليف باطل والبعثه لاظهار التكليف فكانت هي باطلة
ايضا اما وجه بطلان التكليف فهو ان افعال العباد مخلوقه الله تعالى عندكم
واذا كان كذلك فحال ما يخلق الله تعالى تلك الافعال لا يمكن العبد من ترك
الفعل وحال ما لم يخلقها فيهم لا يمكن من الفعل فعلم بهذا ان العبد لا يكون قادرا
البته على الفعل ولا على الترك وهذا لا نا نعلم ببديهه العقل ان من قيد
يدي الانسان ورجليه بالقيود ثم القاه من رأس جبل ثم يقول له وقف في

الهوآء والا لا عذبتك عذابا شديدا كان هذا قبحا في بدايه العقول لكونه
تكليف ما لا يطاق ولان الباري تعالى عالم بجميع المعلومات فالشيء الذي حصل
التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع او لا يكون معلوم الوقوع فان كان معلوم
الوقوع كان واجب الوقوع فالتكليف به عبث وان لم يكن معلوم الوقوع كان ممتنع
الوقوع فالتكليف به يكون طلبا لما علمت ان القول بالتكليف باطل وكان القول بالبعثه
ايضا باطلا والجواب انا نسلم ان في المعجز فقا لوا لم قلتم ان هذه المعجزة باجاد الله تعالى
ولئن سلمنا ان موجدها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق
وتقريره في وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق
معلله شيء من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما
خلق هذه المعجزة لاجل غرض التصديق والوجه الثاني هو ان الفعل اما ان يكون
موقوفا على الداعي واما ان لا يكون فان كان موقوفا على الداعي كان الخبر لازما عند
وجود الداعي كما في مسئلة خلق افعال العباد وقد علم من مذهبكم ان الخالق للكفر
والمعاصي هو الله تعالى فلم يكن الاضلال ممتنعا من الله تعالى واذا ثبت هذا لم
يجز ان يقال ان الله تعالى اظهر هذه المعجزة على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال
واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا يبعد ان يقال ان الله تعالى
خلق هذه المعجزة لا لغرض اصلا فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على
التصديق والشبهة الثالثة لم ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما
او يكون قبحها معلوما او لا يعلم لا حسنها ولا قبحها فان كان حسنها معلوما
عملناه ولا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه
وان لم يعلم لا حسنها ولا قبحها وجب علينا تركه لان مثل هذا الشيء لا حاجة
بنا الى فعله اذ في فعله خطر واحتمال ضرر وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه
قلت مما ذكرنا ان حمله احوال الاحكام من الفعل والترك معلومة لنا
واذا كان الامر كذلك لم يكن في بعثة الرسل فائدة وكان عبثا والعبث غير جايز

على الحكم والشبهه الرابعة في معارضه القرآن وهي على وجوه أحدها
انهم لم يأتوا بما يعارض القرآن لقلته مبالاتهم بذلك وعدم التفاتهم الى ذلك
والثاني انهم لم يستغرقوا اللايمان بالمعارض لاستغالهم بالمحاربه فان النبي عليه السلم
كان يحاربهم انا الليل والنهار ودلك يقطعهم عن المعارضه والاتيان بمثله مع
القدره عليه والثالث ان العلم المانع لكن يحتمل انهم امتنعوا عن ذلك لانهم
لو استغلوا بالمعارضة لاشتبه الأمر فيه ووقع الاختلاف فيقول قايل انه مثلما
في الفصاحة والبلاغه ويقول الاخر ليس بمثله لان وجوه الفصاحه والبلاغه
مختلفه فلعلهم امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى والرابع يحتمل انهم انما عجزوا عن الاتيان
بمثله لانه عليه السلم اختص بزياده فصاحه وبلاغه في اصل الخلقه على ما قال عليه السلم
انا افصح العرب والعجم وهذا لسن خارجا عن العاده فان واحدا من الناس
في كل عصر يكون اكثر علما من سايرالعلما فلعل النبي صلوات الله عليه كان
كذلك فلا دل على كونه معجزا والخامس ان عجز العرب عن الاتيان بمثله لكن
هذا لم يدل على كونه معجزا في حقه الا ترى ان كثيرا من العلما صنفوا كتبا
لم يقدر احد على تصنيف مثله وكثيرا من الملوك بنوا ابنيه لم يقدر
احد على بناء مثله وهذا لا يدل على كونه معجزا في حقه فلنا اما الجواب
عن الشبهه الاولى فمن وجهين احدهما ان الخصم يقول القول بالتكليف
باطل فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف وكان كلامه متناقضا
والثاني وهو الاصح من الجواب هو ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد وهو
انه اعلام نزول الثواب او نزول العقاب فان من صدر عنه الفعل الذي كلف به
كان ذلك علامه على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك كان ذلك علامه على نزول
العقاب وليس لاحد اعتراض على الله تعالى في انه لم خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب
واما الجواب عن الوجه الاول من الشبهه الثانيه بقوله افعال الله تعالى غير معلله
بالاغراض فقلنا الفرق ثابت بين العلة والمعرف ونحن لا ندعي ان خلق المعجز

المعجزة انما كان لغرض التصديق بل نقول ان خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله
تعالى كما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني القايمة
بذات الله تعالى فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة لما حصلت عقيب الدعوى صارت
دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجزة وهو الله تعالى وليس من اظهاره سوى التصديق وانما
قلنا ذلك لان موسى عليه السلم لما قال الهي ان كنت صادقا في الدعاء الرسالة فاجعل هذا
الجبل واقفا في الهوآء فوق رؤسهم ثم ان القوم شاهدوا انهم كلما آمنوا به تباعد الجبل
عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود
من هذا الاظلال تصديق المدعي في دعآء الرسالة واما الجواب عن قولهم اذا كان الكفر
والمعاصي بخلق الله تعالى فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجزة على الصدق وهو الجواب عن الوجه
الثاني عن الشبهة الثانية فقلنا ان الشي قد يكون جايز الوقوع في نفسه ومع ذلك نعلم علما ضروريا
انه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الابوين ويجوز ان يدخل في الوجود شيخا
هرما من غير تبقل الطفولية والشاب والكهولة ثم اذا اقترنا انسانا شيخا علمنا بالضرورة انه متولد
من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية ولما ثبت
هذا فنقول انا قد بينا ان دلالة المعجزة على ان خالق المعجزة خلقها لصدق المدعي معلومة بالضرورة
كما ضربنا من المثال في اظلال الجبل اقصى ما في الباب ان يقال عندكم يجوز ان يكون المعجزة مخلوقة لغرض الخير
وهو الاضلال الا انا نقول ان الشي لما علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيض قادحا في ذلك
العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة قال العبد الضعيف غفر الله له الفرق بين جواز
خلق الله تعالى الكفر والمعاصي وبين علم جواز خلق الله تعالى المعجزة في يد الكاذب من وجهين
وهو ان فعل العبد تخلل بين خلق الكفر والمعاصي وبين الكفر والمعاصي وهو كسب العبد الكفر والمعاصي
باختياره وكان قبح الكفر والمعاصي مضافا الى العبد له الى الله تعالى فيجوز منه خلق الكفر والمعاصي
اظهارا للغناء وبيانا لكمال قدرته على خلق الاعيان والاعراض وغيرها من الحكم واما المعجزة فلم يتخلل
في وجودها ما فعل العبد بل هو فعل الله تعالى خاصة بوحدها في يد النبي بدون اختيار من العبد
لهذا المعجزة لا تظهر النبوة في حق العباد وليس للعبد اختيار في ان يكون نبيا بل الله يصطفي للرسالة

من يصطفيه قال الله تعالى يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس فكل فما يظهر به النبوة وهو المعجزة
ولفا كان كذلك كان اظهار المعجزة في يد الكاذب اضلالا للناس لانهم حينئذ يعتقدون
من ليس بنبي نبيا وهو قبيح اشد القبح وكان ذلك القبح راجعا الى الله تعالى خالصا بدون
واسطة فعل العبد والله تعالى حكيم لا يصدر منه الا فعال القبيحة فلذلك لا يجوز منه اظهار المعجزة
في يد الكاذب اصله والله الموفق واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهب ان العقل كان في
التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون الفايدة في البعثة تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر
الله من ذكر الدلايل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف واما الجواب عن الوجه الاول في الشبهة
الثالثة فقلنا ما قالوه ساقط لان العرب كانوا في غاية الحرص في توهين امر النبي عليه السلم واطفاء
نوره ولهذا بذلوا اموالهم النفيسة واشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة مع النبي عليه السلم ومثل ذلك كيف
يكون من غير التفات لهم ولو قدروا على معارضته والاتيان بمثله لكفاهم ذلك جمع فعلوا ولم يأتوا به
وكذلك الوجه الثاني فساقط ايضا لان النبي عليه السلم كان بمكة حتى اظهر القران وتحدى به ومضى
على ذلك مرة ثلاث عشرة سنة اي بعد البعثة ولم يعارضوه في هذه المدة فكانوا يتفرجون في تلك المدة
للاتيان بمثله على ان كل العرب ما استغلوا بالمحاربة فما بال الباقين لم ياتوا بمثله لو امكنهم ولان
النبي عليه السلم ما كان يحاربهم الا ليؤمنوا به اولا يأتوا بمثله فلو قدروا على ذلك لاتوا لكف النبي
عليه السلم عن قتالهم وحيث لم ياتوا دل على انهم لم يقدروا عليه وكذلك الوجه الثالث ساقط ايضا
لان النبي عليه السلم كان يدعي ان احدا لا تقدر على مثله وله على ما شبه الحال فانه مثله فلو
قدروا على الاتيان بمثله او بما هو قريب او شبيه الامر فيه ويظن بعض الناس انه مثله لاتوا به
دفعا لدعواه عند الكل او عند البعض وحيث لم ياتوا بذلك علم انهم عجزوا عن ذلك واما
الوجه الرابع فقلنا الواحد من الناس قد يختص بزيادة علم وفصاحة لكن التفاوت بينه وبين اقرانه
يكون يسيرا لا يحث لا مركه الا الحذاق من الناس كالتفاوت بين الشاعر والاشعر في كل زمان
يظهر في بيت او بيتين او قصيدة واما ان يختص بالحال تاتي ولحد بكلام بلغ درجا عظيما
لا يقدر احد على الاتيان بمثله وله بشي منه فهذا خارج عن العادة على انا نقول لو كان ذلك
لزيادة فصاحته وبلاغته ما صل الخلق اظهر ذلك في سايركلماته ولخباره ايضا ونحن

نعلم بالاضطرار ان ما نقل الينا من كلماته واخباره من غير القران كان التفاوت بينه وبين القران
بحال لا يخفى على احد فعلم بذلك انه كان من عند الله انزل عليه ليكون معجزة له واما الوجه الخامس
فنحن لا نقول بمجرد العجز بل عند العجز والتحدي ودعوى النبوة مقارنا في تلك المواضع ان وجد
العجز لم يوجد التحدي به ودعوى النبوة والله الموفق وهذا مما اشار اليه في الاربعين والباب
وقوله ويفخم اي سكت فصل في اثبات كرامات الاولياء مناسبة ايراد هذا
الفصل متصلا بفصل النبوات ظاهرة لان ظهور الكرامة في يد الولي اثر من آثار حقية نبوة ذلك النبي
الذي امن به ذلك الولي بالنبوة اذ لو لم يكن محقا في ايمانه لما ظهرت الكرامة له وعن هذا قيل
كل كرامة تظهر للولي فهي معجزة لنبي ذلك الولي والاولياء جمع الولي كالانصباء في جمع النصيب
والانبياء في جمع النبي الولي ضد العدو واصله من الولي بمعنى القرب والدنو يقال بايعنا بعد ولي
فيحتمل ان الولي سمي به لقربه من آثار رحمت الله تعالى كما في قوله تعالى اوليك المقربون في جنات
النعيم وقوله لخروجهم عن الولاية بسبب ضد ضلالتهم وبدعتهم لان الكرامة انما يظهر في يد الولي
لا في يد الضال والمبتدع فان الضال والمبتدع عدو الله لا ولية واهل الحق اقروا بذلك
اي بثبوت ظهور الكرامة للاولياء كما روي من رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر الى قوله سمع ساريه الصوت
وكانت المسافة بينهما قريبا من خمسمايه فرسخ حتى صعد الجبل وخرج منه الكمين على العدو وكان
ذلك سبب الفتح ومعنى قوله الجبل الجبل الزم الجبل هكذا فسره المصنف تغمده الله في كتابه له
في النحو وقيل هذه الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات رؤيته عمر وبلوغ صوته اليه وتمام ساريه
وهو امير الجيش صوته وكذا ما نقل عن عمر رضي الله عنه في امر النيل وهو ما روي ان النيل كان يجري
لوم يلق في النيل بكرا ما كان يجري اصلا فعمر رضي الله عنه كتب على الخشبة وقال لهذه قطعة من
عمر الى نيل ان كان جريانك باذن الله فاجري وان لم يكن جريانك باذن الله فلا تجري فجرى
النيل بدون القاء البكر وحديث صاحب سليمان صلوات الله عليه الى آخره واما اهل ذكر الصاحب
ولم يصرح باسمه لا خلاف في الاقوال فيه واشهر ما هو اصف بن برخيا كاتب سليمان وكان صديقا عالما
وعلم من الكتاب اي من الكتب المنزلة وقيل كان يعلم اسم الله الاعظم الذي لفا دعي به اجاب الله
دعاه ولفا سئل به اعطى وكان مستجاب الدعوة وقيل المراد به جبريل عليه السلم وقيل ملك

ايّاه به سليمان صلوات الله عليه وقال ابن عباس رضى الله عنه الدعاء الذى دعا به هو قوله يا حى
يا قيوم وقال عمرو بن عتبى هو قوله يا ذا الجلال والاكرام والفضل العظيم والعزّ الذى لا يرام وقيل
هو قوله اهيا ثراهيا وكان ذلك من كرامة آصف وكرامة الاولياء حقّ عند اهل السنّة والجماعة وهو
فى الحقيقة معجزة لذلك الرسول الذى هو من امّته كما فى اليتيمين واتيانه بعرش بلقيس قبل ان يرتدّ
اليه الطرف ومعنى قوله تعالى قبل ان يرتدّ اليك طرفك الى شئ فقبل ان تقع ابصرت العرش بين يديك
ويروى ان آصف قال لسليمان عليه السلم مدّ عينيك حتّى ينتهى طرفك فمدّ عينيه فنظر نحو اليمن ودعا
آصف فغار العرش فى مكانه بمأرب ثمّ نبع عند مجلس سليمان بالشام بقدرة الله تعالى قبل ان يرتدّ
طرفه وقال قتاده والكلبى والفرّاء يريد قبل ان يأتيك المشى من مدّ بصرك ومجازه من قبل ان يرجع اليك
من ينتهى اليه منتهى بصرك **وقوله** وصاحب الكرامة مجتهد فى كونها **فان قيل** فكيف لم يجتهد
آصف فى كون كرامته بل اظهر وقال انا اتيك به قبل ان يرتدّ اليك طرفك **قلنا** هذا ليس
باظهار الكرامة بل هو جواب لسؤال سليمان عليه السلم وازالة لما اشتغل به قلبه لان سليمان عليه السلم
سالهم الجواب بقوله ايكم يأتينى بعرشها فوجب على اهل مجلسه الجواب فكان فى قوله انا اتيك به
اقامة للواجب فلم يكن اظهارا للكرامة وما ظهر منه كان ضمنا لا قصدا والاظهار ان يقول كرامتى
كذا وكذا وانا رجل صاحب الكرامة **ثم قوله** انا اتيك يحتمل ان يكون صيغة الفعل المضارع على
اخبار النفس ويحتمل ان يكون صيغة اسم الفاعل لا هذا اشارة فى الكشاف **وقوله** ونحاف انها
اى ان الخصلة التى تظهر او الفعلة التى تظهر بصورة الكرامة من قبيل الاستدراج له دون الكرامة وهذا
لان الذى يظهر على خلاف العادة على انواع اربعة وهى معجزة وكرامة ومعونة واهانة ويسمّى استدراجا
فعند ذكرنا المعجزة والكرامة واما المعونة فهى فى حقّ المخلط فظهر معونة له فى التخلّص عن محنة
توجّهت اليه ومكروه اقبل عليه والاهانة ما ظهر على يدى المتمالة وعلى يدى الساحر عند اعلامه دعوى
النبوّة ولهذا ذكر محمّد بن الحسن رحمه الله ان الموخذ عمله العين وهو الذى اخذ بالتخييل فى الحبس عن
النساء ويكون ذلك اهانة لمن ظهر على يده واستدراجا اى استدناء الى العذاب بالامهال قليلا
كما يرقى الراقى موضعا عاليا فيتدرّج اليه درجة درجة وشيئا شيئا حتّى يصل اليه بالمهل
واستدراج الله العصاة ان يرزقهم الصحّة والنعم فيجعلوا ارتزاق الله ذريعة ومتسلّقا

الى ازدياد الكفر والمعاصى فلما كان الامر هكذا اجتهد الولى فى كتمان ما ظهر له من الكرامة وخاف
الاغترار الذى الاستدراج ثم ذكر فايدة ظهور الكرامة بقوله ثم فيها فايدة ثبوت رسالة من امن به الولى
الى آخره **فان قيل** ان القول بتجويز الكرامة وهو ظهور الخوارق للعادات يؤدّى الى القول
بالسفسطة وذلك لا يجوز الا عند ضرورة احتياج الناس لا وجوب التصديق وهو فى حقّ المعجزة
فى حقّ النبى عليه السلم وامّا فى غيره فلا وهذا لانّا اذا جوّزنا الكرامات فلعلّ الله قلب الجبل
ياقوتا كرامة للولى ومعلوم ان تجويزه يؤدّى حتما الى الجهالات بالحقايق وهو عين قول السوفسطائية
ولانه لو جاز ظهور هذه الخوارق فى حقّ بعض الاولياء لجاز ظهورها فى حقّ الباقين من المومنين لان الله
ولىّ المومنين وهم اولياؤه قال الله تعالى الله ولىّ الذين آمنوا وعلى هذا التقدير لا يبقى الخارق للعادة
خارقا فحينئذ لا يبقى خارق للعادة اصلا ويخرج الخراق هذه العلامات عن كونه دليلا على النبوّة
وعن كونه دليلا على الكرامة ولانّ الكرامة لو ظهرت على يد انسان ثمّ ادّعى ذلك الانسان على احد مالا
فاما ان يطالب بالبيّنة او لا يطالب لا يجوز ان يطالب بالبيّنة لانه ظهر تلك الكرامة كمال درجته عند
الله ومتى كان كذلك امتنع ان يكذب فى دعوى المال على الغير ولا يجوز ان يطالب بالبيّنة لقوله عليه السلم
البيّنة على المدّعى ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة **قلنا** اما الجواب عن الاوّل فان القول
بالسفسطة انما يلزم لو قلنا ان هذا الذى ظهر فى يد الولى له حقيقة لم فى قلب العالمة المستمرّة اقصى ما فى الباب
ان فى القول بالكرامات لزوم كثرة قلب العالمة المستمرّة فى يد النبى عليه السلم وفى يد الولى ولزوم
كثرة قلب العالمة لا يلزم ان لا يبقى العالمات المستمرّة اصلا فى نفسها ككثرة المجازات فى الكلام لم يلزم
من ذلك ان لا يكون الحقايق اصلا ولا تشتبه حال النبى مع الولى مع ذلك لما ذكر فى الكتاب
فان الولى تصرّح بقوله انى لست بنبى اذ لو ادّعى ذلك لكفر من ساعته وهذا هو الجواب عن الوجه الثانى
فان كثرة الخوارق للعادة لا توجب ترك العالمة المستمرّة ولانا نقول هذا الذى الزمتموه علينا لازم عليكم
فى المعجزات وذلك لانه تعالى لفّا بعث جمّا كثيرا من الانبياء واظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا
للعادة كان الخراق العادة موافقا للعادة حينئذ وذلك يقدح فى كون المعجزة معجزة على زعمكم
لم نقل احدا منا انه لا يصلح معجزة ثم لو قلتم فجوابنا ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير الخراق

العادة عادة كان ذلك جوابنا في الكرامات واما الجواب عن الوجه الثالث فيقول ان ظهور
الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا يجوز مطالبته بالبينة الى بعض هذا
اشارة في الابعين والله الموفق وقوله ولما ثبت ان الصانع جل وعلا حكيم الى آخره فبيان
المناسبة من هذا الذي ذكر من اثبات الرسالة واثبات كرامات الاولياء وبين الذي ذكر من مسايل
التعديل والتجويز والاصل فيها بيان خلق افعال العباد وانما تقدم بيان ان الاستطاعة مع الفعل
لما ان الاستطاعة شرط تحقق الفعل وهو الاصح فكان تقديم ذكر الاستطاعة على ذكر افعال العباد
هنا بمنزلة تقديم ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلوة في كتب الفقه ثم انما قلنا ان الاصل
في مسايل التعديل والتجويز ان خلق افعال العباد لان التعديل هو النسبة الى العدل ومعنى العدل
المشهور هو ان يقول المعتزلة هم عدول والتجويز هو النسبة الى الجور ثم معرفة مسايل التعديل والتجويز
موقوفة على معرفة معنى الحكمة والسفه فمن كان موصوفا بالعدل فهو موصوف بالحكمة ومن كان
موصوفا بالجور فهو موصوف بالسفه ثم اجمعنا مع الخصوم ان الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة
اي يقال انه عدل حكيم منزه عن الجور والسفه ثم اختلف اهل الكلام فيما بينهم في افعال معينة
وهي افعال العباد الاختيارية انها من باب الحكمة او من باب السفه فمن جعلها حكمة جوز صدورها
من الله تعالى ومن جعلها سفها لم يجوز صدورها منه وانما وقع هذا الخلاف لاختلافهم في تفسير
الحكمة قالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه منفعة اما للفاعل او لغير الفاعل والسفه ما خلا عن المنفعة
لفاعله او لغير فاعله وعند الاشعرية الحكمة كل فعل وقع على قصد فاعله والسفه ما وقع على خلاف
قصد فاعله وعند الحكماء كل فعل له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة سواء كانت فيه
منفعة او لم تكن والى هذا المجموع اشار في الكتاب بقوله اذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها
حكمة او سفها وقوله وكنا بنا الموسوم بايضاح المحجة لكون العقل حجة وهذا المجموع اسم كتاب واحد
للمصنف رحمه الله اي المسمى ببيان الحجج الواضحة على ان العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده والله الموفق

عدد ورق ٢

فصل في ان الاستطاعة مع الفعل لما فرغ من بيان اثبات الرسالة التي كان هو من مقتضيات
الحكمة شرع في بيان مسائل التعديل والتجوير التي هي مبنية على الحكمة والسفه على ما بينا غير ان الاستطاعة عندنا
شرط صحة الفعل وقدرته على الفعل كما شرط تقدم الشرط على المشروط ثم اعلم ان الاستطاعة اي استطاعة كانت

هي شرط صحة اداء الفعل اما وجود الاستطاعة التي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هو
شرط الصحة الفعل فلا شك فيه اذ لو لم يكن له بد سليم لا يتصور منه البطش وكذا لو لم يكن رجل
سليم لا يتصور منه المشي والمعنى من الشرط هذا وهو ان كون وجود شيء متوقفا على وجود شيء آخر
كتوقف وجود صحة الصلوة على وجود الطهارة وتوقف وجود صحة البيع على وجود ما يليه المبيع
واما الاستطاعة الثانية التي كان بناء الفعل عليها فقال المصنف رحمه الله في التبصرة هي
علة للفعل عندنا وقال غيره من مشايخنا رحمهم الله في نسخ اصول الفقه كالقاضي الامام ابي زيد
شمس الايمة وفخر الاسلام وصاحب الميزان وغيرهم رحمهم الله هي شرط لقاء الفعل وذكر فخر الاسلام
رحمه الله بعد ذكر تقسيم حسن الله اوريه فقال وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه وقال بعد ذلك
فوق شرط الاداء دون الوجوب وقال العبد الضعيف غفر الله له ما قاله العامة هو الاصح لان
العلة في الاصطلاح هي التي توجب الفعل ما العلة الموجبة في الحقيقة ايجاب الله تعالى وهو غيب
فما قام الله تعالى الاسباب الظاهرة مقامها في الايجاب سماه عند كحدوث العالم ودلوك
الشمس وملك النصاب في حق وجوب الايمان والصلوة والزكوة وكذلك في غيرها والقدرة المقارنة
للفعل ليست بموجبة للفعل اصلا له اصالة ولا نيابة فلم تكن علة للفعل بل هي شرط لتحقق الفعل
وقال المصنف رحمه الله والقسم الثاني من الاستطاعة معنى لا يمكن تبيين حقه بمعنى يشار اليه سوى انه ليس
الا الفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية واما القسم الاول
من الاستطاعة فحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا قيل هي الزاد والراحلة وعند مالك استطاعة الحج سلامة النفس وعندنا الزاد والراحلة
مع سلامة للنفس وعن الضحاك اذا قدر ان يجر نفسه فهو مستطيع وقيل له في ذلك فقال ان كان
لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه بل كان ينطلق اليه ولو حبوا ولذلك يجب عليه الحج كذا في الكشاف
وقوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا اي فمن لم يستطع على الصيام لمرض او نحوه فاطعام ستين مسكينا
اي فعليه ان يطعم ستين مسكينا وانما قلنا ان المراد بها سلامة الآلات للصوم واشبه به لان قدرة الصوم
لا تكون قبل الشروع في الصوم فلا يجوز نفيه بقوله فمن لم يستطع وانما يصح نفي ما تصور وجوده دون
فعل الصوم وهي الآلات والاسباب فلذلك كان معناه فمن لم يقدر على لقاء الصوم بسبب

المرض والضعف وقوله خبرا عن اهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم اى لمعتقدين به ايضا
سلامة الآلات والاسباب فالله تعالى عنى اهل النفاق بقولهم هذا وكذبهم فى هذا القول ولو
كانوا اعتقدوا ذلك الكلام الا ستطاعة التى هى حقيقة قدرة الفعل ما كانوا نفيها عن انفسهم كاذبين
اذ لا شك ان استطاعة فعل الجهاد لم تبق فى وقت كونهم بالمدينة الى ان بلغوا العدو وباشروا
القتال وكان الخروج مطلوبا بذلك وحث تكذبهم دل انهم اعتقدوا ذلك المرض او فقد المال
على ما بين الله تعالى بقوله ليس على الضعفاء وله على المرضى الى ان قال انما السبيل على الذين
يستاذنونك وهم اغنياء وصحة التكليف بعد هذه الاستطاعة اى الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب
والآلات والجوانح والاعضاء اذا العادة جارية ان المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة
الاسباب يعنى لان الستة الالهية حاكمة على ان المكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب
حصلت له القدرة الحقيقية اى يخلق الله تعالى القدرة الحقيقية وقت مباشرته واما اذا لم يكن له سلامة الاسباب
والآلات فلا يحصل القدرة الحقيقية هكذا جرت الستة الالهية فلذلك كان التكليف مبنيا على الاسباب
والآلات وانما لا يحصل لاشتغاله بضدها امر به يعنى ان العبد اذا قصد فعل الخير يخلق الله وقت
مباشره ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله
تعالى وقت مباشره ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له واذا ثبت هذا فلما قصد
العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان هو مضيعا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل
به الخير ثم هو يعذب فى الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر وبهذا خرج الجواب
عن اعتراض الملحدين فى المعاصى بقولهم ان الله تعالى خلق الكفر والمعاصى فى العبد ثم كيف يعذبه
قلنا انما نظهر ثم خلق الكفر والمعاصى بعد قصده اياه فكان هو المضيع قدرة اكتساب الايمان
والطاعة فعاقب لذلك واليه اشار الله تعالى بقوله فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدى
القوم الفاسقين ثم الاشتغال بضد ما امر به تارة يحصل بالامتناع عن فعل ما امر به من الايمان والطاعة
وتارة يحصل بالاتيان بالكفر والمعصية فكل من الامتناع عن الايمان والاتيان بالكفر كفر فى حق العاقل الذاكر
وطالبى العاقل فى امتناعه عن الايمان ليس بكفر واما اتيانه بالكفر كفر عاما هو الاصح من المذهب وقد دللنا
وجه الفرق فى باب العقل من الكافى على وجه يحضره ذو الالباب وينزاح له ريبة ذوى الارتياب والله

تعلم انعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب يعنى ان الله تعالى ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع ولو كان المراد انعدام سلامة الاسباب بان يوجد الصمم لما استحقوا المذمة لانهم حينئذ كانوا
مجبورين فى كونهم لا يستطيعون السمع فثبت ان المراد به انعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب
فان قيل كما انهم مجبورون عند عدم اسباب السمع كذلك كانوا مجبورين فى انعدام القدرة فى الحال
لانها توجد عند خلق الله تعالى اياها وقت الفعل قلنا انعدام القدرة فى الحال عند سلامة
الاسباب باعتبار انعدام القصد من المكلفين والمالم يقصد وا فعل الخير مع وجود سلامة الاسباب
كانوا هم المضيعين للقدرة فلهذا ذمهم الله تعالى وقوله والاستطاعة الناس عرض يحدث عندنا
اى بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة والضرارية والكرامية غير ان عندنا هى مقارنة للفعل وعندهم
سابقة على الفعل وبهذا التقرير يعلم ان قوله عندنا يتعلق بما بعده لا بما قبله فالضرارية اصحاب
ضرار بن عمرو وقوله يبطل قول النظام وعلى الاسوارى وقد ذكرنا ان النظام هو ابو اسحق
ابن سيار بن هانى النظام واما على الاسوارى فقال فى الانساب السمعانية الاسوارى
بفتح الالف وسكون السين المهملة والالف بعدها واو وفى آخرها الراء المهملة هذه النسبة
الى اسوار وهى قرية من قرى اصبهان ثم قال والاسوارية طايفة من المعتزلة وهم اصحاب على
الاسوارى وكان هو فى اول امره على قول النظام وقوله لانا بينا بالدليل وهى عرض يفعل
بطل قول النظام لانه لما ثبت كونها عرضا بطل قول من يقول انها ليست معنى وذاهب المستطيع
به محاله لان العرض معنى وذاهب المحسم يحققها انا بحمد الله سلمنا ان الجواهر اجسام اى ليس بمثل وله اعرج
ليس بمذموم اى ليس بمريض وهو قادر على حمل خمسين رطلا اى على حمل خمس وعشرين منا ثم وجدنا فى
حالة اخرى على حمل مايه رطل اى على حمل خمسين منا من غير زيادة فى الجزاء اعضايه اى من حيث الطول
والبدن فعلم بهذا ان التفاوت بينهما انما كان من حيث تفاوت القوة والقوة عرض وذاهب اعضاء
ذى القوة ونطير خيطان منشورا ان له صعب قطعهما ولفا فلا صعب القطع من غير زيادة فى الجزاء
الخيط بل لحدوث الفعل وهو عرض فى نفسه كما ذكره المصنف نعمه الله وبهذا بطل قول حفص وهو
المعروف بحفص الفرد وضرار وهو ضرار بن عمرو وهما تفقا فى مسايل ومالا يجوز ان يغلب الله الاعراض اجتماعا
والاستطاعة والعجز بعض الجسم وقد بينه فلم يكن وجوده حال عدم الفعل مقررا للكلام الاول وهو قوله لو لم يكن

سابقة على الفعل لما يرد له وقد برّاء الله تعالى بنص كتابه وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لكانت سابقة على الايمان موجودة معه سواء لكانت قدرة الايمان موجودة بدون الايمان وثبت
ما قلنا وهو ان الاستطاعة سابقة على الفعل والذي يؤيد هذا ان القدرة علة تكون لتحصل بها
الفعل سان هذا التعليل بوجهين احدهما ان القدرة علة لحصيل الفعل كما هو لختيار والمصنف
رحمه الله او شرط لتحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله وكل منهما تستحيل تعلقه بالموجود
لان ايجاد الموجود محال فانها يتعلق بالمعدوم شرطا كان او علة لتصيرها المعدوم موجودا فلذلك
تعلقت بالمعدوم دون الموجود وذلك انما يكون اذا كانت القدرة سابقة على الفعل والثاني ان القدرة
انما كانت لتحصل بها الفعل فلو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة اولى من حصول
القدرة بالفعل اذ خروجهما من العدم الى الوجود كان معا فلم يمكن اضافة وجود احدهما الى
الآخر بل يضاف وجودهما جميعا الى غيرهما ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة مع استوائهما
جاز اضافة وجود القدرة الى الفعل ولا بقاء للاعراض اي لجميع الاعراض وهذا عندنا ان تصور
بقاء شيء منها بل يوجد ثم تعدم في الثاني من زمان وجوده وقوله لان البقاء في الباقي معنى زايد
على الذات اي على ذات العين بدليل وجود الذات اي بدليل وجود العين في اول الحال وجوده ولا بقاء
له اي لا يوصف بالبقاء معنى ان الجوهر في اول الحال وجوده يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء
فلو كان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه بالبقاء
في تلك الحالة وقال المصنف رحمه الله الاتصاف اي الاتصاف بالبقاء اما ان يكون لاجل الذات
واما ان يكون لمعنى واذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم ان الاتصاف ليس من موجبات الذات
فعلم انه من موجبات المعنى لان الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف كان الاتصاف
من موجبات المعنى دون الذات تحققه ان الاتصاف لو كان من موجبات الذات وقد وجد الذات
واستحال الاتصاف لكان فيه القول باستحالة ثبوت الحكم وان تحقق العلة وهذا ظاهر الفساد
ولو جاز هذا لجاز ان يقوم السواد بذات ويستحيل اتصافه بانه اسود ثم في الزمان الثاني يصح اتصافه
به وهذا محال لم يقل به احد من العقلاء وقوله ولهذا لم يعد العالم وجد ولم سبق منا فضا ولو كان البقاء
والوجود واحدا لكانا من الاسماء المترادفة نحو الجلوس والقعود فكان قوله وجد ولم سبق كقوله وجد

ولم يوجد وكقوله بقي ولم يبق فيصير متناقضا كقول القايل جلس ولم يقعد ومعلوم ذلك صحح قول القايل
وجد ولم يبق ولم يعد متناقضا علم ان البقاء معنى وراء الوجود ولو ان البقاء لم يكن معنى وراء
الذات لكان الباقي باقيا لذاته فكان ذاته علة لبقايه فحينيذ يستحيل عدمه لقيام ذاته الموجب لبقايه
وبهذا كله خرج الجواب عن قول الكرامية فانهم يزعمون ان الجوهر في اول احوال وجوده موصوف بالبقاء
كما هو موصوف الوجود قال المصنف رحمه الله وهذا منهم تحجير الضروريات وامكان البداية وخرق
اجماع اهل اللسان فانهم يستجيزون ان يقولوا وجد لكنا ولم يبق ولو كان البقاء راجعا الى الذات
كالوجود لكان قول القايل وجد ولم يبق كقول القايل وجد ولم يوجد وحيث عد هذا بتناقضا دل
الاول دل على بطلان هذا الراي المستدرك ولهذا الناس يقولون في الدعاء ابقاك الله ولا يستجيز
احد ان يقول الفض وجدك الله ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين الى شيء واحد لما امتنعوا
عن اطلاق احدهما مع اطلاق على جاز اطلاق الآخر والاعراض ليست بمحل لقيام معاني وراءها
بها فاستحال لها بقاؤها يعني لما ثبت ان الاستطاعة التي بها يحصل الفعل عرض ولو كانت سابقة
على الفعل لم يكن بد من بقايها الى وقت وجود الفعل لانها لو لم تبق الى وقت وجود الفعل لكان وجود
الفعل بدون القدرة وهو محال ولا يتصور بقاؤها الى وقت وجود الفعل لهذين الوجهين اللذين
ذكرناهما احدهما ان البقاء من قبيل الاعراض والقدرة ايضا عرض فلو بقيت الى وقت وجود
الفعل لقام به البقاء وادى الى قيام العرض بالعرض وانه محال والثاني ان القدرة لو كانت
باقية باعتبار ذاتها له معنى آخر لما تصور زوالها لان ما كان الموجب لبقايه ذاته له يجوز فناؤه لوجود
الموجب للبقاء وهو الذات والحادث له وصف به وقيل القول بقيام العرض بالعرض كقول من يقول
لمن القى من مناره قف هناك في الهواء حتى القي اليك هذا الشيء فاحفظه وتحفظ بنفسك يستحيل
هذا القايل لما ان الملقى له يقدر على حفظ نفسه فكيف يقدر على حفظ غيره والعرض هنا كذلك
لانه لا يقوم هو بنفسه فكيف يقوم غيره فان قيل لم تنكرون بقاء القدرة بقاء محلها
لانها انما قلنا هذا باطل لان بقاء المحل لو كان موجبا لبقاء الاعراض لما تصور فناء الاعراض وزوالها
مع قيام المحل ومعلوم انه يتصور زوال القدرة مع بقاء القادر وكذلك كل عرض يتصور زواله الى خلفه مع بقاء

المحل كالشعر يتوهم بيض والشعر باق كما كان وهذا يخرم السؤال ووجد البياض فلم يتصور
ان يكون الاعراض محلة لقيام معان وراءها بها لم يتصور ان يكون محلا للبقاء له ان البقاء معنى
فحينئذ لو قلنا ببقاء الاعراض مع عدم قيام البقاء بها لقلنا لوجود الباقي بلا بقاء وهو ايضا
محال فان قيل الاعراض صفات وراء الذات فجاز ان يكون باقيه بدون قيام البقاء بها كصفات
الله تعالى فانها باقيه وليه تقوم بها البقاء قلنا الكلام بالاعراض له في صفات الله تعالى فانها
ليست باعراض او نقول صفات الله تعالى ايضا باقيه ببقاء هو ذات الصفات وليه يمكن في العرض
ان نقول هو باق ببقاء هو ذاته لانه يصح ان يقال وجد ولم يبق علم ان البقاء معنى وراء الباقي
والبقاء عرض فلا يقوم بالعرض فان قيل قد يقال للسواد وجهه ويقال ايضا السواد لون وعرض
ويقال ايضا العرض مستحيل البقاء والعرض له يبقى زمانين وهذا كله وصف للعرض بالوجود واستحاله
البقاء وغير مما قلنا هذه الاوصاف كلها راجعه الى ذات العرض وليست زايدة عليه وكلا منا
في اوصاف زايده على نفس وجود العرض كالبقاء وكذلك العرض واللون وصفان عامتان للسواد
وذات الخاص داخل تحت العام من حيث الوجود له من حيث الزياده ومعنى قولنا العرض له يقوم بالعرض
اي العرض لا يقوم بغير ذلك العرض كالسواد مع الحيوه والحركه مع البياض وامثال ذلك واما الاوصاف
الذاتيه للعرض فوصف العرض بها لان تلك الاوصاف عين ذلك العرض كما نقول العرض مستحيل
البقاء والعرض له يبقى زمانين وعن هذا اجيب ايضا عن قولهم يقولون حركه بطيئه وحركه
سريعه فالبطء والسرعه عرضان فاما ان يحركه لا نا نقول هذا ايضا كقول من قال السواد موجود والبطء
في محركه البطء عين تلك الحركه له ان يكون معه زايدا عليها وله ان البطء والسرعه امران اضافيان وله
معنيين عاريهن الحركه بل بنشاء ذلك الوصف بمقابله اضافه حركه متحرك الى حركه متحرك آخر كما يقال
حركه البط المروض في الطيران بطيئه بالنسبه الى حركه طرار خرقه وقوله واجمع بن علي الشطوي وابو خرص
الصمري قال في الصحاح شط اسم قريه بناحيه مصر ينتسب اليه الثياب ويقال الثياب الشطويه وفي
في باب الصاد المهمله صيمر نهر من انهار البصره وصيمر بلد من ديار الجبل ولو كانت سابقه على الفعل
كما هو مذهب الخصم كانت القدره متعدمه وقت الفعل ضروره له انها لا تبقى فيحصل الفعل وله قدره فلم

من هذا القول امران محالان احدهما ان القدره اذا كانت سابقه كانت القدره حاصله وقت استحاله الفعل
وهو محال والثاني ان القدره اذا انعدمت والفعل واجب حال انعدام القدره وكان ذلك فعلا
لوجوب وجود الفعل من العاجز وهو ايضا محال وله ان تعلق الفعل بالقدره انما من تعلقه بالآله لتحقق
فعل الله تعالى بدون الآله واستحالته بدون القدره فان الآله شرطت لتكميل القدره الناقصه ولهذا اختص
بها الخلق واستغنى عنها الخالق لكمال القدره ثم استحيل تحقق الفعل من المخلوق مع عدم الآله ووقت الفعل
وان كانت موجوده قبله كالاخرس حال عدم اليد والمشي حال عدم الرجل فاولى ان استحيل تحقق الفعل حال عدم
القدره وانها انما من الآله فان قيل هذا الالزام انما يتوجه على من يزعم ان القدره متعدمه وقت
الفعل ونحن ننكر ذلك فاني عندنا القدره قايمه وقت الفعل اما على قول من ادعى بقاء القدره فلا شك
فانها اذا بقيت الى وقت الفعل كان الفعل حاصلا من القادر له من غير القادر واما على قول من يسلم استحاله
بقاء القدره فانه يقول تجدد امثالها عقيب زوالها فما من قدره زالت الا وجد عقيبها مثلها كما ذكرتم
في سايد الاعراض فيكون الفعل من القادر ايضا على ذلك التقدير قلنا لا يخلص لكم بهذا الكلام
ما توجه عليكم من الالزام فانا انبنا الدليل استحاله بقاء القدره الى الزمان الثاني فمطالبتنا
بقائها الى وقت الفعل ثم على تقدير ان يكون ثابته الى وقت الفعل هل يجوز عندكم قيام الفعل
بها في الزمان الاول ام لا ان قلتم يجوز ذلك فقد الزمتم جواز الفعل من غير سابقه القدره وان قلتم لا يجوز
ذلك قلنا كيف يجوز في الزمان الثاني وهو عين ما هو في الزمان الاول ولم يحدث فيها معنى او وجب تغيرها
عما كانت عليه وان جوزتم هذا فجوزوا ان يمتنع الفعل مع العجز في الزمان الاول واما على قول من يقول
يتجدد مثلها عقيب زوالها فقلنا القدره التي تحدث مقارنه للفعل هي قدره هذا الفعل
المقترن بها ام قدره فعل آخر يتعقبه ان قلتم قدره هذا الفعل المقترن بها فقد تركتم مذهبكم
حيث جعلتم الفعل الحاصل بالقدره المقارنه له في الوجود بقيه القدره السابقه على فعل فصلا له فاين
في وجوده فلا تعلق لها بفعل ما البته وهذا محال فساعدتم اهل الحق في الحقيقه واثبتم زياده لا فايده
فيها فلم تخلصوا من المخالفه الا على نفسه وان قلتم قدره فعل آخر يتعقبه فنقول الفاصرف هذه القدره
الى فعل آخر دون هذا الفعل المقترن عن القدره فلكن هذا الفعل من غير القادر وكذا كل فعل يحصل
بعقبه يكون قدرته سابقه عليه ايضا فيلزمكم ما الزمناكم جميع ما ذكرنا وقوله لخصمنا ان الفعل لما كان

يستحيل وجوده اى يتحقق عدم سبق القدرة على الفعل هو انه لو استحال وجود الفعل وقت وجود
القدرة لكان التكليف بالامر والنهى تكليف ما لا يطاق ولو كان مكلفا بالفعل فى الزمان الثانى
من وجود القدرة كان فيه فساد ان احدهما ان يكون مامورا فى ايجاد بفعل فى الزمان الثانى فانه فاسد
فان من امر بشئ ما ان بفعل الزمان الثانى على وجه يستحيل فعله فى الوقت الذى امر لم يكن هو مامورا بالشئ فى الوقت
الذى امر لانه يستحيل فعله فى ذلك الوقت وكان القول بانه مكلف به فى الحال قول بتكليف ما لا يطاق
ثم هو ليس بمامور بالفعل فى الزمان الثانى ايضا لان ذلك الوقت وقت انعدام القدرة فلو كان مكلفا بالفعل
فى الزمان الثانى مع انعدام القدرة كان ذلك تكليف العاجز عن الفعل بالفعل وكان ذلك التكليف
ايضا تكليف ما لا يطاق فاذا ما لم يخل عن تكليف ما لا يطاق سواء كان ذلك التكليف وقت وجود
القدرة او بعد وجودها وتكليف ما لا يطاق محال والقول بالتكليف بهذا الطريق يودى الى التكليف
ما لا يطاق وهو محال وما يوفى الى المحال فهو محال ايضا فحينئذ لم يبق التكليف اصلا وهو معنى
قوله فى الكتاب وبطل بذلك الامر والنهى وزال الوجوب والحظر الا آخره وانما بطل الامر
والنهى لان الامر والنهى انما يثبتان بالتكليف ولما بطل القول بالتكليف فهذا الطريق الى
القول بتكليف ما لا يطاق على ما قررنا كان القول بالتكليف باطلا لبطلان القول بتكليف ما لا يطاق
ولما بطل التكليف بطل الامر والنهى ضرورة لانهما يثبتان بالتكليف وزال الوجوب والحظر لان
الوجوب قصدا انما يثبت بالامر والحظر قصدا انما يثبت بالنهى ولما بطل الامر والنهى بطل
الوجوب والحظر ضرورة لانهما اثرا الامر والنهى فيبطل الاثر ببطلان المؤثر وانعدمت
الطاعة والمعصية لان الطاعة انما تكون بامتثال الامر والمعصية انما تكون بارتكاب المنهى فلما بطل
الامر والنهى بطل اثرهما ايضا وهو الطاعة والمعصية **فان قلت** كيف يكون لشئ الواحد
اثران فقد ذكرت اولا ان الوجوب والحظر اثر الامر والنهى ثم جعلت الطاعة والمعصية
اثرهما ايضا **قلت** لا تنافى لجواز اجتماع الاثار الموثر الواحد وقد ذكرنا نظير ذلك فى
مسايل الكتابة فى الواقى فيمن حلف لا يشرب خمرا فشرب خمرا يحنث لانه شرب منها وهو حصرم مع ان هذه الاثار
حاصلة او فاتها فان الوجوب والحظر اثران لازمان للامر والنهى
حال صدور الامر والنهى من غير توقف الى مباشرة المامور به والمنهى عنه بخلاف الطاعة والمعصية

فانهما

فانهما اثران للامر والنهى بعد مباشرة المامور به والمنهى عنه فان لم تتم للطاعة والمعصية انما
يطلق على فعل المباشر بعد المباشرة لا قبلها بخلاف الوجوب والحظر وكذلك الثواب والعقاب
اثران للامر والنهى ايضا لكن يظهر ذلك الاثران فى الآخرة لا فى الدنيا والقول بذلك اى
القول بهذا المذكور وهو القول ببطلان الامر والنهى وزوال الوجوب والحظر واضمحلال الثواب
والعقاب **خروج عن الدين** اى عن دين الاسلام لان دين الاسلام قوامه ببقاء الامر والنهى والوجوب
والحظر **ورفع للشرائع** لان الشرائع هى عين هذه الاشياء وهى ثبوت الامر والنهى والوجوب
والحظر فلما ارتفع الامر والنهى والوجوب والحظر ارتفعت الشرائع بالكلية والقول بارتفاع
الشرائع مادامت الدنيا باقية كفر محض والقول الذى يفضى الى هذا القول ايضا كان كفرا فكذلك
هو القول الذى قاله الخصم فانهم لما قالوا بسبق القدرة على الفعل كان الفعل حال وجود القدرة
محالا فكان التكليف بالفعل فى ذلك الوقت تكليف ما لا يطاق عندهم فلم يكن العبد مكلفا بالفعل
فى ذلك الوقت ثم فى الزمان الثانى انعدمت القدرة فلو قلنا بالتكليف بالفعل حال عدم القدرة
كان ذلك التكليف تكليف العاجز عن الفعل بالفعل لانه نعنى بالعاجز سوى انه لا قدرة له على الفعل
وكان ذلك التكليف حينئذ تكليف ما لا يطاق ايضا وتكليف ما لا يطاق محال فكان القول بالتكليف
اى وقت كان مفضيا الى تكليف ما لا يطاق وكان محالا ايضا فيلزم منه ارتفاع التكليف والتكليف انما يكون
بالامر والنهى فلما ارتفع التكليف ارتفع الامر والنهى والوجوب والحظر وهى عين الشرائع والقول بارتفاع
الامر والنهى وارتفاع الشرائع كفر محض والقول الذى يفضى اليه ايضا كان كفرا والله الموفق **ولم يكن**
هذا حماقة او وقاحة فانه وجد لهما فى الدنيا وهذا لان الحماقة قلة العقل ونقصانه واثرها الجهل والوقاحة
قلة الحياء واثرها التجاهل وجميع الفساد الصادر من المخلوق انما نشاء من هذين الفعلين الذميمين
الا ترى ان الله تعالى وصف المنافقين بقوله ذلك بانهم قوم لا يعقلون وهو من الجهل ووصف قوم
فرعون بعد ان جاءتهم الآيات الظاهرة بالتجاهل والظلم والاستكبار بقوله فلما جاءتهم اياتنا
مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فكان الجهل والتجاهل اصل
مادة الشرور ثم زيادة قبح الحماقة والوقاحة بحسب زيادة وضوح الدليل فكلما ازداد وضوحه
ويعمق الرجل مع ذلك فى درك ازداد قبح حمقه وكذلك امر الوقاحة ثم ههنا لا دليل

اظهر من ان يقال ان التكليف بالامر والنهي انما تحقق في حق القادر على الايمان بالمأمور به والانتهاء
عن ارتكاب المنهي عنه له في عكسه والخصوم يعكسون حيث يقولون باستحالة الفعل عند مقارنة القدرة
بالفعل وباجاب الفعل عند عدم القدرة فامرهم له يخلوا اما ان لا يعلموا ذلك الدليل الظاهر فذلك
قالوا اما قالوا من سبق القدرة على الفعل فذلك آية زيادة الحمق فهم وان علموا ذلك الدليل الظاهر
ومع ذلك قالوا اما قالوه فذلك آية زيادة وقاحتهم وليست الوقاحة الا ان يفعل الانسان بخلاف
الدليل الظاهر مع علمه بان مقتضى الدليل الظاهر هو خلاف ما فاله **وقوله** لم يكن في وجودها قبله
فايدة اي لم يكن في وجود القدرة قبل الفعل فايدة لان القدرة انما شرطت له فقدار الفعل انها في
وجوده فلما لم يكن القدرة موجودة وقت الفعل لم يكن لوجودها قبل الفعل فايدة اذا كانت التي
حصوله معدومة اي اذا كانت القدرة وقت حصول الفعل معدومة **وقوله** كالآلة ثم شبه القدرة
المقارنة للفعل بسلامة الاسباب والآلات فان كلا منها شرط صحة الفعل فان وجود الفعل
معتمد الى وجود كل منها عند الفعل حتى تحقق الفعل ثم اجمعنا واتفقنا على ان الآلة اذا كانت
معدومة وقت الفعل له تحقق الفعل فان البطش والمشي له يتحققان اصلا بعد انعدام اليد والرجل
وان كانتا موجودتين قبل الفعل فكذلك الاستطاعة لفا كانت معدومة وقت الفعل له تحقق
الفعل وان وجدت قبله **وحيث** كان ذلك تجاهلا يعني من قال يجوز حصول البطش بعد
انعدام اليد وحصول المشي بعد انعدام الرجل وحصول الرؤية بعد انعدام العين كان ذلك
منه تجاهلا يعني يعلم هو بنفسه ايضا ان البطش لا يتحقق بدون اليد والمشي بدون الرجل كان ذلك
منه تجاهلا **ودخوله** في السوء سطانيه اذ في ذلك القول قول بانكار الحقايق لان الحقيقة
هي ان لا يوجد البطش بدون اليد ولا المشي بدون الرجل **وكذا هذا** اي في مسلمنا ايضا من
قال ان وجود الفعل يستحيل وقت وجود القدرة وتحقق بعد انعدام القدرة كان ذلك
القول منه ايضا تجاهلا وانكارا للحقايق لان الحقيقة هي ان يوجد الفعل من القادر
لا يوجد من العاجز والخصوم يعكسون ويقولون بسبق القدرة على الفعل ووجوب الفعل
بعد انعدام القدرة فكانوا قائلين باستحالة الفعل من القادر ووجوب الفعل من العاجز وكان ذلك
منهم انكارا للحقايق ايضا وهو عن قول الطايفة السوفسطانية **وكانت** القدرة مما لا جدوى

اي تمامه فايدة في وجوده الضمير في وجوده راجع الى ما في مما **وله** طايل تحته اي له فايدة تحت
وجود ذلك الشيء اي كان وجود القدرة قبل الفعل من صيل وجود الشيء الذي له فايدة في
وجوده قال في الصحاح يقال هذا امر له طايل ضه اذا لم يكن فيه غناء ومزية يقال في ذلك في
التذكير والتانيث وله يتكلم به الا في الجحد فهو القايل بتكليف ما لا يطاق له من قال بوجوب الفعل
على من عزمت قدرته على الفعل له شك انه قايل بتكليف ما لا يطاق له ان المعنى من تكليف ما لا يطاق
هو القول بتكليف الشيء الذي لا قدرة للمكلف على الاتيان بذلك الفعل كالامر بالبطش لمن
ليس له يد والمشي لمن ليس له رجل وكالامر بالطيران للانسان ومن قال بتكليف ما لا يطاق كان
ذلك قايلا بارتفاع الشرايع لان الشرع لم يرد بتكليف ما لا يطاق **وقول** من حجر منهم بقاء القدرة
الى آخره هذا جواب ذلك السوال الذي قدمنا قبل هذا بجمله وكذلك قدمنا جواب من قال تجتمع
الامثال في القدرة **ثم** نقول هل يصح وجود الفعل بها هذا جواب على طريق التسليم لقولهم ببقاء
القدرة يعني سلمنا ان القدرة السابقة على الفعل باقية الى وقت وجود الفعل فنقول هل يصح وجود
الفعل بهذه القدرة في الزمان الذي وجدت هذه القدرة فان لم ان قلتم يصح فقد تركتم مذهبكم
وهو ان القدرة سابقة على الفعل وانفلتم للحق وهو القول بمقارنة الفعل القدرة وان قلتم
لا قلنا على هذا التقدير كان الفعل ممتنع الوجود وقت وجود تلك القدرة ثم صار الفعل ممكن الوجود
من غير تغير وحدوث معنى لتلك القدرة يوجب وجود الفعل في الزمان الثاني وهو محال لا
لاستحالة ذلك على الاعراض اي لاستحالة ذلك المعنى على الاعراض لان الاعراض يقوم بعضها
فكيف يقوم المعاني علما ان المعاني عرض والعرض لا يقوم بالعرض **فان قيل** حصول هذه القدرة
في الزمان الثاني معنى يحدث في القدرة فكان فيه قايم العرض بالعرض **قلنا** انعدمت القدرة
الاولى احالة ثم وجدت الثانية فوجود القدرة في الزمان الثاني على تلك القدرة لان ايد عليها
فلم يكن هو قايم العرض بالعرض **وقوله** لكان هو العجز اي لكان ما كان من قدرة الفاعل في الحالة الاولى عجزا
لا قدرة وكانت تتمة تلك القدرة قدرة لفظا له معنى لما ان القدرة في الحقيقة عبارة عن صفة تتمكن الفاعل
من الاتيان بالفعل بتلك الصفة والعجز عبارة عن صفة تمنع الفاعل عن الاتيان بالفعل بتلك الصفة ولما
كان الفعل عند وجود هذه القدرة ممتنعا كانت تلك القدرة عجزا له قدرة ولفاتت كونها عجزا في الزمان

الاول كان عجزا في الزمان الماضي لان الحال لم تتغير بوصف بوجب القدرة بل تغير حاله من وصف القدرة الى وصف العجز بانعدام القدرة فلما ثبت عجزه في الحاله الاولى مع وجود القدرة كان عجزه ثابتا في الحاله الثانيه لان القدرة التي كانت موجوده في الحاله الاولى انعدمت في الحاله الثانيه وقد بينا انهم هم الذين يقولون بانه يخلق في الكافر قدرة الكفر ويقولون بانه لا يخلق في المؤمن قدرة الكفر ويقولون بانه يخلق في المؤمن قدرة الطاعة ويقولون بانه لا يخلق في الكافر قدرة الطاعة فثبت بهذا ان قولهم بان القدرة مع الفعل لا قبله قول باطل وقولنا انا نقول بوجود القدرة عند وجود الفعل ونقول بانه لا بد من تقدم القدرة على الفعل تقدما بالزمان ونقول بان القدرة عند الفعل وكان الفعل عند زمان القدرة وكان التكليف بالفعل وقت العلم بالقدرة تكليفا بما لا يطاق لانه محال لان التكليف بالفعل عند وجود القدرة مقارنا معها لما كانت الاسباب والآلات موفرة لكان بقاء القدرة على العدم لاشتغاله بضد ما امر به هذا جواب عما ذكر الخصوم بقولهم الا ترى ان الكافر مامور بالايمان الى آخره بيان الشبهة هو ان الكافر الذي مات على الكفر لا يخلو اما ان كان قادرا على الايمان او لم يكن قادرا عليه فان كان قادرا ثبت ان القدرة سالمة على الفعل حيث كان قادرا على الفعل مع ان فعل الايمان لم يوجد منه وان لم يكن قادرا على الايمان بالايمان مع انه مامور بالايمان كان التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق لانه محال فاجاب مشايخنا عن هذه الشبهة بطريقين احدهما ان صحة التكليف دارت على سلامة الاسباب والآلات لان الله تعالى اجرى سنته على ان من كان سليم الاسباب والآلات صحيح البدن اذا قصد فعلا اخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل فيه ومن ليس له سلامة الاسباب والآلات كالاعرج والاشل وسقيم البدن اذا قصد فعلا لا يخلق الله تعالى فيه قدرة ذلك الفعل فعلى هذا التقدير كان الكافر الذي له كمال العقل وصحة الآلات والاسباب لما لم يحصل الايمان كان هو المضيع لقدرة الايمان فبقيت تركت قصد الايمان فلم يكن معذورا لذلك والطريق الثاني هو ما ذكره بقوله على ان على قول ابي حنيفة رضي الله عنه القدرة تصلح للضدين فعلى هذا انتفى ما بنى خصومه حجته علينا بما ذكروه من صيرورة الكافر الذي مات على كفره من التردد فانا نقول ان قدرة الكفر كانت صالحة للايمان قبل وجود الكفر معها فلما كانت معه القدرة الصالحة للايمان كان يجب عليه ان يكتسب الايمان بدل الكفر فلما لم يكتسب الايمان سلك القدرة كان هو المضيع للايمان فلم يبق معذورا فعاقب لذلك اعلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه بقول القدرة الواحدة تصلح للضدين ومعنى ذلك انها تصلح للضدين على البدل يعني ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر لما قترنت بالايمان ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر

بدله من اقترانها بالايمان لصلحت له بدله من صلوحها للايمان وتابعه على هذا القول ابن الرومي وابو العباس القلانسي وقالت له اشعريه وجميع متكلمي اهل الحديث سوى القلانسي ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح بالكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا على القلب وكذا هو في قدرة الطاعة وقدرة المعصية وهو قول الحسين بن محمد النجار والشيخ الامام ابو منصور رحمه الله ذكر الخلاف وذكر الحج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب عن حجج احد الفريقين ولم يظهر انه الى اي قول يميل والاكثر كلامه يدل على انه يميل الى انها لا تصلح للضدين ثم الحجة لابي حنيفة رضي الله عنه ومن تابعه في ان القدرة صالحة للضدين من وجوه احدها ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح للضدين فان الآلات والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب والاقرار والكذب وغير ذلك وكذا اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد معهم ولسفك دماء المسلمين والسعي في الارض بالفساد واثارة العيث والفتنة في العباد وكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالاضافة الى الامر والنهي والى قصد الفاعل الى ذلك واما من حيث ذات الفعل لا اختلاف بينهما مثاله السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل واما نفس السجدة فلا تتفاوت في ذاتها لانها في كل الحالين وضع الجبهة على الارض وكذا حركة اللسان لا تتفاوت بين الصدق والكذب فان مالكا لو قال لغيره في الدار ان كان كما اخبرتك فانت طالق فهو صدق وان كان بخلاف ما اخبر فهو كذب واللفظة في الحالين واحد والقدرة انما صارت شرطا او علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث الهيئة الى الامر والنهي والقصد فصح ان القدرة الواحدة تصلح للضدين الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا فهذا لا يوجب اختلافا في ذاتها كوضع الجبهة على الارض على ما ذكرنا والثاني ان القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق على ما ذكرنا من شبهة الخصوم فان الكافر مامور بالايمان ولم يكن معه القدرة الصالحة للايمان لكان فيه تكليف ما لا يطاق والثالث ان كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به الطبع له بالاضطرار كالثلج الذي يحصل به البرد بدون التحيز والنار التي يحصل بها التسخين دون البرد كان القول بانها لا تصلح للضدين قولا بالاضطرار وتقرير هذا ان قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للايمان ولا يصلح الا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر ان ينفك عن الكفر وان يعدل عنه والى الحق

بالايمان والرابع ان القدرة لو لم تكن صالحة للضدين بل من ان لا يكون الحالين محالا في جلوسه بل يكون
مضطرا وكذا القاعد لان قدرة القيام حينيذ لا يكون صالحة للقعود وكذا قدرة القعود لا يكون صالحة للقيام
والخامس انه لا يبقى الفرق حينيذ بين المضطر والقادر ولا بين الافعال الاختيارية والاضطرارية والفرق
بينهما معلوم بطريق الضرورة فما ادى الى خلافه كان بطلانه معلوما بطريق الضرورة واما القائلون بانها
لا تصلح للضدين فاحتجوا بان قوة الطاعة غير قوة المعصية فان الطاعة التوفيق وقوة المعصية
الخذلان والترك على ما اختاروه ودليل ذلك ان الناس يسألون من الله المعونة والعصمة ويقول
كل منهم اللهم قوني على طاعتك واعني على اداء ما افترضت علي ويتعوذون بالله من الخذلان
ولو كان بكل واحد منهما ما يكون بالآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال اولى من الذي يتعوذ منه ثبت
ان قوة كل نوع غير قوة النوع الآخر والثاني ان احدا لا يطلق القول بان الكافر معصوم
وان المؤمن مخذول ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للامرين جميعا لم يكن احدهما بالشهادة
له بالخذلان والآخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة اولى من القلب او وصف كل واحد منهما
بانه موفق مخذول وذلك باطل والثالث ان الجمع بين الضدين محال وجود القدرة غير ممكن وهي لا
تبقى ليفعل بها ضدا في وقت والضد الآخر في وقت آخر فلا يتصور ان يكون القدرة الواحدة قدرة
لها بل كانت قدرة لما وقع بها كما في الزمن والقليل والتطفل يقدرون على الرقص في الانحدار عن
الجبل مع العجز عن الارتقاء فيه وكذلك الصحيح ينزل البئر بالجبل وله يصلح منه الارتقاء عنه وكذلك الحي
يقدر على تفريق اجزاء نفسه وله تقدر على جمعها فعلم بهذا انه لو كان قادرا على فعل احد ضدي الفعل لالتزم
ان يكون قادرا على ضد الآخر بل بعض القدرة على الفعل التي هي له بالجواب لكلام المعتزلة على الحد
الثاني وهو مذهب من يقول ان القدرة لا تصلح للضدين قد اختلف عباراتهم فذكر الاشعري ان
تكليف ما لا يطاق جائز وان الله تعالى لو امر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفيها ولا مستحيلا وهذا على اصله
مستقيم فان من اصله ان الله تعالى لو عذب الحي في النيران خالدا مخلدا من غير جناية وجدت منه كان ذلك حكمة
وصوابا ولو صف ذلك بالحسن ولو غفر الكفار وادخلهم الجنة كان ذلك ايضا حكمة وصوابا لانه
يتصرف في ملكه وملكه وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد انما كان قبيحا لان المكلف لا يتصرف
في ملك نفسه ولان المكلف في الشاهد مأمور لجلب نفع ودفع ضرر ولا يحصل ذلك بتكليف ما لا يطيق
الوسع بخلاف الصانع فانه يحل عن جلب نفع او دفع ضرر ولا استحقاق من العبد له للجنة وله للنار

والنار بفعله وانما الطاعة والمعصية امارتان يستدل بهما ان الله تعالى يعذب هذا الناس
ويدخل ذلك الجنة على هذا لو كلف العباد ما لا يطاق وجعل ذلك امارة انه معاقب كان ذلك جائزا
واذا كان كذلك كان تكليف العبد ما ليس له قدرة عليه لاستحالة ضده حائزا على ان الشرع ورد
بتكليف هذا النوع ولم يرد بتكليف ذلك النوع فاستويا بهذا في الجواز قال ابو اسحاق الاسفرائيني
قال ايمة الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف من الحث والبعث
والسفه وهذا لان الذي يقتضيه التكليف استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة وترك التكليف
انما تميز عما ليس بتكليف بهذا والامور هو ذلك ثبت استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا
ظهر الفرق بين تكليف المحذور عنه وما ليس بمحذور عنه الا انه محذور عنه لاستحالة ضده فان استحقاق
نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة هو هو **وقوله** لنا لو كان الانصاف بكون المحل اسود
الى آخره اي الالزم من استواء السببين في الوجود استواء ما في صحة اضافة الى كل واحد منهما الى
الآخر لكن يصح اضافة احدهما عينه الى الآخر عينه ولا يصح في عكسه كما يصح اضافة وجود المعلول الى وجود
العلم ولا يصح اضافة وجود العلة الى وجود المعلول وهذا في العلل العقلية ظاهر فان اضافة المحل بالسواد
مضاف الى قيام السواد بنا على الغلب ان اضافة المحل بالسواد هو قيام السواد به وجودا معا وكذا في
العلل الشرعية على المذهب الاصح فان ملك المشتري للمبيع هو العقد مع الثمن والحل مع النكاح لوجدان معا وهو ذلك يضاف
ملك المشتري للمبيع الى العقد دون الثمن ويضاف الحل مع النكاح لا الى العقد وهذا
الذي ذكرنا يدفع شبهة من قال ان حصول الفعل موقوف على حصول القدرة وحصول القدرة موقوف على حصول
الفعل فكان دورا لانا لم نسلم توقف وجودها اصلا بما قلنا ان حصول القدرة في ابتداء مقارنة الفعل صار
بمنزلة وجود العلة لوجود المعلول وهو وجود الفعل ولم يقل احد بتقدم العلة مع المعلول ان وجود العلة موقوف
على وجود المعلول فعلم بهذا ان الوقف من احد الطرفين لا غير وهو ان وجود المعلول موقوف على وجود
العلة لا على العكس وهذا معنى قولنا في الكتاب وعلم بما ذكر حصول الانصاف بكون المحل اسود لقيام
السواد به على الغلب وكذا هذا في كل علة مع معلولها كقيام الحركة بالمحل مع تحركه والكسر مع
الانكسار والقطع مع الانقطاع والتفريق مع التفرق ثم للخصم شبهة سوى ما ذكر في الكتاب
بالكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ما تعبدون الا ما تنحتون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

القوى كان استطاعة القوى موجودة معه وهذا القول يوجب استطاعة القوى مع عدم القوى
اذ غير المنفى لوصفه القوى معنى ان يكون معه استطاعة القوى وفى وجود استطاعة القوى
ولا قوى قول بتقدم استطاعة القوى على القوى واحتجوا ايضا بقوله تعالى خذوا ما اتيناكم
بقوة والاخذ بقوة لن يتصور الا ان يكون القدرة سابقة على الاخذ كالاخذ باليد لن يتصور
الا ان تكون اليد سابقة عليه والجواب ان الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر
حتى يؤمن فهو ممتنع ابدا غير مؤمن كالزمن فى البيداء اذا كان لا يخرج حتى يأتيه
بالحمل والاتيه بالحمل حتى يخرج لم يخرج ابدا والكافر لو لم يكن معه قدرة الايمان كان معذورا ولم يكن يعذبه
عدلا اذ لا عدل للعبد غير الساهر اعظم من ان يقول لو قيل له لم لم تفعل كذا اقول لم اقدر
عليه لمسئلة الغائب ويسألون ويقولون هل اتقى احد معصية الله وهو قادر عليها مرادهم لله تعالى
فان نعم لا فقد اعظم الفرية فى وصف الانبياء عليهم السلام وان لا يناسب احدثه الا تقاء عن
المعاصى وان نعم يعنى قد اوردتم بوجود الاستطاعة والفعل فالجواب ان الايات التى منها استدلوا
الى تقدم الاستطاعة فهى محمولة على الاستطاعة الاولى التى هى سلامة الآلات والاسباب وقوله خذوا ما اتيناكم
بقوة دليلنا لانه انما يصير اخذا بالقوة اذا كان فى القوة وقت الاخذ صحيحة فاما لو كان فى محذوره
وقت الاخذ فلا يكون اخذا بقوة كالاخذ بالدرهم ليس من ضرورة الاخذ بالقوة تقدمها على
الاخذ بل وجودها عند الاخذ من ضرورة وجودها عند الاخذ ان لم يكن صحيحة قبله لاستحالة
بقائها على ان اهل التأويل قالوا خذوا ما اتيناكم بقوة اى بجد ومواظبة والله الموفق واما قولهم
ان الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن فلا يتصور وجودهما كما صوروا من
المثال يعنى ان الاتصاف بالسواد مع وجود السواد يتصوران معا ولا يتصور وجود احدهما
بدون الآخر ومع ذلك يتصوران والذى لا يتصور ابدا لا يتصور اذا كان سبب كل واحد منهما
يصاحبه تعلق المشروط بالشرط فكون وجود هذا شرطا لوجود ذلك ووجود ذاك شرطا
لوجود هذا فوجود المشروط يكون بعد وجود الشرط بصير شرط وجود كل واحد منهما تقدم
صاحبه وهذا محال فاما فيما يوجدان معا فلا استحالة فى وجودهما لعدم تعلق وجود كل
واحد منهما بوجود الآخر بل المشروط بالشرط بل بوجودهما فيما نحن بصدده وجود الجملة

من جانب واحد اعنى ووجود الشرطية من جانب واحد اعنى فلم يلزم المحال فى وجودهما
معا ذلك واما قولهم لا عذر للعبد فى الشاهد اعظم من ان يقول لو قيل له لم لم تفعل كذا
اقول انى لم اقدر عليه مسئلة فى الغائب قلنا هذا لا يكون عذرا فمن منع عنه القدرة لا فمن
ضيعها باتيانه بدله على انه لا يمتنع فى العدل الماء ورود من قبله بل لفعله ضد المأمور به
وتفعل ذلك عن قدرة والله الموفق واما قولهم هل اتقى احد معصية الله وهو قادر عليها يقول
ان عنيتم بالقدرة قدرة الاسباب والآلات فنعم وان عنيتم قدرة خصوص الفعل كان
السؤال محالا لان تلك القدرة توجد مع الفعل فكيف يتصور ان يقال هل اتقى احد معصية الله وهو
فاعل لها وهذا محال ثم نقابل بمثل هذا السؤال فنقول هل اعطى الله تعالى وليا قوة الطاعة
حتى الطاعة فان قال لا لم يكن وحشية عطية وان قال نعم اقول بقولنا والله الموفق

فصل فى اثبات خلق افعال العباد

وقد ذكرنا ان مسائل خلق افعال العباد من مسائل التعديل
والتحسين ومسائل التعديل والتحسين مبنية على معرفة صفة الحكمة والسفه على ما قدمنا
فكانت متصلة بمسائل اثبات الرسالة واثبات الاولياء لاثناء كل منها على صفة
الحكمة والسفه عن ان مسائل الاستطاعة قدمت على مسائل اثبات خلق افعال العباد
لكون الاستطاعة شرط الافعال والشرط مقدم على المشروط وجودا كما ذكرنا فما فرع من بيان
الشرط شرع فى بيان المشروط وهو بيان اثبات خلق افعال العباد **وقوله** اختلف
الناس فى الافعال الاختيارية قيد بالاختيارية لان جمهور الناس متفقون فى
الافعال الاضطرارية على انها مخلوقة لله تعالى وعمم بقوله للخلق لشمول المكلفين
وغيرهم فمن عمم الحشوية ان تدبير الله تعالى عنها منقطع والتدبير هو
النظر فى دبر الشئ اى فى عاقبته والمراد ههنا الخلق اى خلق الله تعالى عن افعال
العباد منقطع بالكلية فالحاصل ان للناس فى افعال العباد الاختيارية ثلاثة مذاهب
مذهب اهل الحق هو ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ملحقة به العباد ومذهب
اهل الاعتزال هو ان افعال العباد مخلوقة لهم منقطع تدبير الله تعالى عن افعالهم منقطع
ومذهب اهل الجبر على خلاف ذلك وهو ان المذهبان على طرفى نقيض فى الخلق والتقصير

عدد ورق ٢٠

وانما نشأ هذان المذهبان المتناقضان اعني مذهب القدرية ومذهب الجبرية من اتفاق هذين الفريقين على مقدمة كاذبة وهي ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال بما وحقا فذلك في الشاهد محال والشاهد اصل الغائب في الاستدلال فنظر المعتزلة الى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين قادرين فسلكوا بها وجعلوا افعال العباد الداخلة تحت قدرهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله تعالى وعموا عن الدلائل التي توجب اجمالا خروج مقدور عن قدرة الله تعالى ونظر الجبرية الى الدلائل الموجبة لدخول هذه الافعال تحت قدرة الله تعالى المنبئة عن توفر القدرة المتعلق لعموم المادي فسلكوا مسلك الدلائل وجعلوا الافعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن ان تكون مقدورة لعموم لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما تعلقت به قدرة الله تعالى وابوا ان تكون لغير الله تعالى قدرة وجعلوا افعال الحيوانات كلها اضطرارية وعموا عن الدلائل الموجبة لان تكون للعباد فعل وان لهم القدرة على افعالهم ما كانوا يحاسبون الى ما كانوا يحترزون وبساعدون اهل الحق اي من حيث الصورة لا من حيث المعنى فان اهل الحق لا يقولون ان العباد يتولون اخراج افعالهم من العدم الى الوجود واما الجبائي فخالف اهل الحق في الصورة والمعنى اما ان نشأ ابو علي الجبائي فرأى ان الموصوف من الاجساد والمحال سمي العباد خالقين لافعالهم ثم جاء وذهب عن ذلك الملحون ملحون آخر في العلوم لفظ الكسب وهو الموروف بالحدثي سمي باسم دال عليه فعله في استعمال الانسان والا فالحاس حس بحاس عاقل لم يحاس عليه مشترك وزعم ان الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا واما الخالق على الحقيقة هو العبد تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا النص والبرهان حسبان كل من حد ضرب وهي على حسب ما يضاف الى محله كقولهم حرى النهر وسال الميزاب ومذهب الجبرية بالجملة اي ومذهب الطائفة المسماة بالجبرية باطل وهو قوله تعالى اعملوا ما شئتم فوجه التمسك بالآية من وجوه احدها انه تعالى امرنا بالعمل والامر انما يستقيم في الافعال الاختيارية لان الافعال الاضطرارية حتى لا يصح ان يقال لاحد طالت

وامرضت وابرأ من يرضى ان هذه الافعال لستة في وسعه وامكانه والثاني ان اسناد الفعل الى العباد والاصل في اسناد الفعل الى شيء ان يكون المسند اليه هو الفاعل على الحقيقة والثالث انه تعالى اسند المشية للعباد بقوله اعملوا ما شئتم بالاسناد الموهم وبرأه سوء الاختيار للعباد ان المختار من يفعل مشيته لنفسه لكن المشية ههنا ليست على حقيقتها من حيث النزع وان كانت على حقيقتها من حيث القدرة والمكنة وهذا لان العبد ليس له ان يكتسب الكفر والمعاصي وان شاءها ومن ثبت له المشية شرعا هو الذي لا يعاقب ولا يلام على فعله وهنا ليس كذلك فعلم بهذا ان المراد بالامر بقوله اعملوا ما شئتم الاقدار والتمكين لا اسناد المشية على طريق الاطلاق وقوله وافعلوا الخير وهذا الامر على حقيقته على الاطلاق لانه لو اريد من الخير الفرض لاشكل في ان الامر للوجوب وان اريد منه التطوع كان من الحقيقة القاصرة على العمل الاصح بحذف الامر الاول فانه للتوبيخ لا للترك انها لا تنفا وبان في اسناد الفعل والعمل للعباد وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اثبت الجزاء بمقابلة عملهم ولو كانوا مجبورين على العمل لما صح ترتيب الجزاء على العمل الذي كانوا عاملوه مجبورين اذ لهم اسماء الفعل ولفاعلهم اسم الفعل ولو كان اسناد الفعل اليهم بطريق اسناد الفعل الى المحل كما في جرى النهر وسال الميزاب لما سمي المسند اليه فاعلا ولا عاملا فعلم بهذا ان اسناد الفعل اليهم ليس على طريق الاسناد الى المحل وامر تهديد وهي كما في قوله تعالى وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به وقابله بالوعد كقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى والوعد كقوله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ولو كان كله من الله تعالى لما فضل للعبد الشقي ولا وجد الله افعال العباد على وجه ليس للعبد فعل الله كما في طال العالم واسود السحر كان الله هو المطيع العاصي والشقي والسعيد فعل هو طاعة منه او فعل هو معصية منه كما في طول العالم واسوداد سعره حيث لا يكون العالم بهذه الافعال مطيعا ولا عاصيا لان هذه الافعال في حقه بطريق الجبر من غير اختيار منه والله تعالى اثبت اسم الطاعة والمعصية في افعال العباد بقوله ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه ومن يعص الله ورسوله وقد سمى الله تعالى

وأجر

بذلك كما ذكره وهو كون المنهي عنه ارتكاب المنهي عنه سفهيا جاهلا ظالما كما مر وانما
يستحق العقاب من الناس وقوله واما الفاسقون فكانوا الجهنم وقوله واولئك هم الظالمون
في اثبات ان كل واحد يوقع بطريق الوجوب اي يوجده الفعل الذي سبقها العلم بطريق
الوجوب عدمهم كان منكرا معاندا مكابرا يوقع كل الناس الوقوع من الافعال الاختيارية الى
نحوها وجهب ومن الافعال الاضطرارية التي تحت طال الطويل وابيض البسر اذ هي تكون
بالفعل لان المناظرة تكون بالقول والقول لمن يناظر عندهم من يحق المناظرة واما كان
الامر كذلك لما كان المناظر هو الله عندهم لم يكن المناظرة معهم لانه لا قول لهم فيما سبق
العلم في ذكر الحجج لان ذكر الحجج لاجل المناظرة اذ هي باسباب الزام الخصم والخصم اما ان يكون
باطلا فهو قول كالف قول صاحبه وليس عندهم قول للحصير فلا سبيل مناظرة فضح قوله واذا كان الامر
كذلك الى اخر الكتاب لا تقراض تلدس وهلال سدن وقوله انهوضواعن آخرهم
اي هلك جميعهم لو كان الله تعالى هو الذي يتعلق بخلق افعال الخلق لصار هو الماهود المنهي
عن الفعل الماهود به او الفعل المنهي عنه لما كان كل الله تعالى كان الامر الصادر من الله
تعالى للعبد امرا للنفسه لان الآمر الحكيم انما يامر من يوجد منه فعل الماهود به لامن لا يوجد
منه ذلك الفعل فوجود فعل الماهود به لما كان بالله تعالى على قولكم لم يكن بد من ان
يقال ان المخاطب بفعل الماهود به هو ذات الله تعالى لا العبد لما ان فعل الماهود به انما وجد
من الله لا من العبد وكذا في النهي فان فعل المنهي عنه انما يوجد من الله تعالى لا من العبد فكان
الله تعالى ناهيا نفسه عن ذلك الفعل لا العبد وكذا القول والمدح على افعال الخلق سبق ان يكونا
عائدين اليه اي الى الله تعالى اذ هو الموجد لها اي الموجد لافعال العباد هو الله تعالى
فناصح رجوع المدح والذم الى العبد بانشاء الاكتساب وجب ان يصح رجوعهما الى الله تعالى
بانشاء الخلق والايجاد بالطريق الاولى اذ بانشاء الايجاد في وجود تلك الافعال اكثر من
بانشاء الاكتساب في وجودها وكذا قولكم دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اي
وجود المقدور بقدرة قادرين محال فانا نمنع ذلك بل المقدور الواحد صدا حيه ان يوجد
بقدرة قادرين او اكثر على طريق البدلية اي يجوز ان يوجد المقدور الواحد بفعل هذا

او

او بفعل ذاك فان الخط الذي يكتب الكاتب مثلا بدل الكتابة اذا وجد يحتمل ان يوجد ذلك
الخط كتابة زيد او كتابة عمرو بدل كتابة زيد والا لما وجد فلا بد ان يوجد كتابة احدهما
لا غير بعد الوجود لا يحتمل البدلية فيه وبعد الوجود يحتمل والغائب هذا فنقول ان كتابة زيد
لو حصلت بخلق الله تعالى كان وجودها بخلق الله تعالى فبعد الوجود بخلق الله تعالى كيف يوجد
حتى يكتسب العبد فنعلم بهذا ان قولكم يؤدي الى امر محال وهو ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
اعتبارا بالشاهد الذي هو دليل العالم يعني ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال
في الشاهد كما لو دخل بوجد الشاة مثلا شاتان باسبب كل واحد منهما على التمام فانه محال
فكذا في الغائب ان يوجد افعال العباد بتمامها ويحصل مع ذلك بتمامها بكسب العباد هو ايضا
محال لكن المحال لا يصير مستحيلا لله في الشاهد والغائب كاستحالة اجتماع الضدين قال
ملك الاستحالة لا تختلف بين الشاهد والغائب فكذا فيما نحن فيه فلو كانت افعال الخلق داخلة
تحت قدرة الباري تعالى لكان حاصل مجموع هذا التوحيد الخلو عن اوجه ثلثة بين لبر افعال
العباد اما ان كانت داخلة تحت قدرتي قادرين اي قدرة الله وقدرة العباد وهذا محال
اعتبارا بالشاهد ثم بعد ذلك لا يخلو اما كانت داخلة تحت قدرة الله تعالى من كل وجه
تحت لا يتعلق بها كسب العبد وهو باطل ايضا بالوفاق بصحيحة لصحة مذهب الجبرية وقد بين بطلان
ذلك المذهب واما ان كانت داخلة تحت قدرة العباد من كل وجه تحت لا يتعلق بها قدرة الله
تعالى بوجه والامر من هذا قسمين فصح ما ذهبنا اليه وهو قولنا ان افعال العباد مخلوقة
لهم ثم ذكر بطلان كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مع كونها حاصلة بكسب العباد
بوجه ثلثة لاحدها من حيث اسباب المركبة من الله تعالى ومن العباد في افعال العباد
اذ لا يعني بالشركة سوى ان تشرك عند الله الله تعالى في حصول افعال العباد وذلك ايما يثبت
على حسب قولكم حيث قلتم بانها حاصلة بخلق الله تعالى وكسب العباد والثاني من حيث
اسباب السفاهة لله تعالى على قولكم هذا لما ان افعال العباد لو كانت سفيهة كان
صدورها ايضا سفيها كما ان فعلها سفيه تاله تعالى بل اولى لان ما يتم الخلق في حصول
الفعل اكثر مما يتم الاكتساب والثالث من حيث علم الصور لما ان الوجود اي وجود

افعال العباد لما كان يحل الله تعالى لا بصور الكسب من العبد بعد ذلك لما ان الوجوه التي لاجلها
حصر الله تعالى لم يتم شيء منها يتعلق بقدرة العباد لم يحصل الحاصل محال فلما لم يتم وجود افعال
العباد بقدرة العباد من هذه الوجوه الثلاثة وقد اتضح بطلان مذهب الجبر تعين ما قلنا ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى لما ذكرنا ان وجود افعال العباد الخلو عن احد هذه الوجوه الثلاثة قال بطل القسمان
يعني الثالث لاستحالته وشبهه في هذا عندهم كل مادب ودبيب الدبب نوع من سنور ويقوده
من حد ضرب والدبيب بالسين ودبيب من حد نصر وهذا الكلي عبارة عن تحريك كل ذي روح من
الحيوانات فان الدابة اسم لكل ماش على الارض وكذلك الدابح يقال دبح الرجل واضب اي مشى
وفي المثل الكذب يدبب ودبيح اي الكذب الاحمار والاصوات فان قيل لوضح ما ذكرتم من قضيته قوله
تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء لم يكن من حقه ان يكون الباري تعالى خالقا لذاته
وصفاته فان اسم الشيء اسم جنس وانه داخل تحت العدم والمحدث ولوضح لكم ان يكون ذات الله وصفاته
عن عموم الآية بدلالة العقل صح لنا ايضا ان نخص افعال العباد بما ذكرنا من الدلائل قلنا المقتضي للخاص
عن مثل هذا الخطاب ان الادخل المخاطب تحت عموم الخطاب يحتاج الى تخصيصه بالدليل يخرج الرجل اما صاحب
من في الدار او ظاهر من في الدار لا يسبق الى الاوهام انه يكون صاحب نفسه او ظهر نفسه وان
ذكر لفظ العموم وكذلك في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلق نسائي من شئت وامرأته سبع وهي منها
لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا يقع وكذا هذا وحاصله ان التخصيص من العام
سواء صح ان يكون متناول اللفظ العام ثم يخص هو من العام بدليل والمخاطب بكلام العام الاصح ان
لا يكون متناول لفظه العام فلا صح ان يكون محصورا منه كما ذكرنا من المثال ويعلم بهذا ان هذا ليس من قبيل
تخصيص العام وقد ذكرنا ان بدء من هذا فصل ابطال الشبهة في هذه المسئلة فان قيل افعال
العباد غير مرادة بهذه الآية لان الآية خرجت مخرج المدح ومن افعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح
والمدح لا يقع بهذه الاشياء قلنا لا نسلم ان المدح لا يقع به بل يقع المدح به لان كل فعل
من افعاله فعل نفسه طاعة به المدح لانه نصير كانه قال الله خالق كل شيء هو فعله وانما يقع المدح
على فعل غيره لكون ذلك الغير محتاجا اليه وهو لا يكون محتاجا الى خلق الغير واما قوله بان من افعال العباد
ما هو كفر ومعصية قلنا الصحيح فعل الكفر والكسابة لا خلق الكفر على ما يجيء بيانه بعد هذا ان شاء الله فان قيل

هذه الآية وردت في الاحسام دون الاعراض لان المشار اليه في بعض الافعال ما كانت ثابتة في زمن
النبي عليه السلام بل حدثت بعد ذلك وانما الخلاف في ذلك الزمان كان من المجبرين والمشبهة والمجوس
والزنادقة في خلق الاحسام الضالة يعني انهم كانوا يقولون الكافر انسان احسن حالا من الاحسام
الضالة والباقي حال الاحسام الباقية والآية وردت لرد ذلك قلنا الكذلك بل الخلاف في خلق
الافعال كان في ذلك الزمان وقبل ذلك بان طائفة من اليهود يسمون طهر الحنابلة كانوا على ما ذهبت اليه
المعتزلة والكرامية كانت تقول بالجبر فادعاه دعوى كاذبة على آبائنا نقول هب ان الخلاف
في هذه المسئلة لم يكن في الزمان ولكن نقول ان الله تعالى لما كان عالما بحدوث معاليكم الفاضلة
والمضاهية لها ودلائل الشريعة امام الدلالة الصحيحة على بطلان كل من ذلك ما كان آبائنا وما كان سيحدث مما
يضاهيه وليس بان الكتاب ينتصر على ما وقع في ذلك الزمان بل يعم الكتاب بان ذلك وبيان ما يحتاج اليه
ويشتمل به الى انقراض الدنيا وفنائها وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وخلقكم بان كلمة ما اذا اتصلت
بالفعل صارت بمعنى عن المصدر نحو اصنع ما صنعت اي صنعك والمخصوص بالمدح محذوف تقديره يقولون المراد
منه المجعول اي خلقكم ومجعولكم وهو الاصنام المجعولة وهي احسام واحجار في كونها مخلوقة يعني لله تعالى
بظاهر قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون وهو ما كانوا يعبدون فظهر الذي هو انحت بل كانوا يعبدون المنحوت
وكذا قوله تلفف ما يأفكون والجواب ان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل كانت بمعنى عن المصدر عند
الاطلاق وهذا مذهب سيبويه وان خالفه الاخفش في ذلك حتى جوز سيبويه ان يقال اعجبني ما قمت اي
قيامك ولو كان ما عبارة عن المفعول للحاز ذلك لان العمل المتعدي والاخفش لا يجوز لانه متعدي عنده
ان العارف بكلام العرب المميزين بين علم النحو ما لوا الى تصحيح قول سيبويه واذا ذكر العامد وهو لها
بفعل الحسن ما صنعته جاز ان يكون عبارة عن المفعول فيه كل صحيح حمل عبارة عن المفعول كان باصرار الهاء
من حيث عدول عن ظاهر الكلام والدليل على ذلك من ادعى تمام الدليل فليس له والدليل على انه عند الاطلاق
ينصرف الى ما بينا قوله تعالى حواء ما كانوا يعبدون اي يعبدهم دون نحوتهم وكذا في قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون اي نحتكم لانهم لما كانوا لا يعبدون ذلك الا بعد ما نحتوا ولم يروها مستحقة للعبادة
الا بعد ما صارت آلهة الخلق عابدين نحتهم دون منحوتهم هذا كله ما ذكر للصنف رحمه الله تعالى فان قلت
ما جوابنا عما ذكره الكعبي في هذه الآية في سورة الصافات بقوله ان جعل كلمة ما هنا مصدرية يأباه

معنى الآية آيا جليا وبيوضحه بيوا ظاهرا وذلك ان الله تعالى احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق
الله تعالى بعد المحدثين على ان العابد منها هو الذى عمل صورة المعبود وتكلم ولولاه لما قدروا ان
يصوروه وينحتوها ولو قلت والله خلقكم وخلق عملكم لم يكن صحيحا عليهم ولا كان كلامكم طباقا قلت
بل الطباق فيما قاله المصنف رحمه الله ان فعل كله ما مصدريه حتى يؤول فى الآية الى ان يقال والله خلقكم
وعملكم لما ان المشركين لما كانوا لا يعبدون ملك الاعيان الا بعد ما يحوزها كان الداعى الى عبادتهم
عليهم اياها اصناما فكان عملهم المتصل بملك الاعيان هو معبودهم كما كانوا يسمون عبادتهم حيث عملوها
وعبدوها فكان من حق المعبود ان يكون مستغنيا عن العابد ومن حق العابد ان يكون مفتقرا الى المعبود وهما
على الضد فكانوا مما يصنعون فى عبادتهم عليهم اياها اصناما والله تعالى انما صنعهم فى عبادتهم وعلمهم
اياها اصناما فهذه الآية وهذا المعنى انما يستقيم اذا كانت كلمة ما مصدرية وقد ذكر المصنف رحمه الله وقال الله تعالى
لم يكن خالقا للمعمول لو لم يكن عليهم محمولا له لان الجسم بدون عمل العباد لا يكون صورا والله تعالى انما خلق المحمول
بدل ان العمل الذى صار به الجسم المحلوق صورا كان محمولا له حتى حل المحمول محمولا له والمعمول لما ان اثبت
واحدث محله وذلك ما دين من حملة الحوزات دون المسببات وفى ان ما احاطه بها الى بيان ما به الكسب
وفى ايجاد البعض ليس بصحيح والمباشر فى بيان ما به الوكد الاول فان اثبات قدرة المحدث لغير الله تعالى وفى ان العبد له فعل بطريق الاختيار وفى ان حصول مقدور
بين قادرين محال الدليل على ذلك من وجوه احدها ما ذكره الكتاب بقوله لان من شرط قدرة المحدث ثبوت العلم
بالمحدث والمثبت فى حال العدم شرطه الذى يثبت وجوده به محال بدليل قوله تعالى الا يعلم من خلق
ووجه التمسك بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بيان الله تعالى احتج بقوله واسروا قولكم او اجهروا
به ان يعلم انه يعلم ما اسر به العبد فى قلبه وما جهر به قال الا يعلم من خلق وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل
كونه خالقا مقررا لما اخبر به من تعلق علمه به كانه قال وهل يصور ان لا يعلم من خلقه وابتدأ به
التى بما هو اظهر منه ولا شبهة فى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واله تعالى جعل العلم بها دليلا على
ثبوت خلقه لها فكان هذا احتجاجا بكونه مخلوقا له ثم بناء ثبوت العلم به على كونه مخلوقا له ومثل هذا من
اظهر ما يستدل به من النصوص وفيه اشارة ايضا الى ان كل حالق يجب ان يكون عالما بما خلق لانه ابلغ

ای لولا الصور لما قدر الصنم ان يصور نفسه ۞

ان صو

على

علة بما اسروا واجهروا بانبات خلقه لذلك ولو جاز التخلق من لا علم له بما خلق لم يكن اثبات العلم
بانبات ما يحوز ثبوته بدون العلم حجة لئن يقول آخر انا عالم بالفقه والكلام ولست اعلم انا ذلك
وانا ابن بزاز او يقول انا طويل او قصير او سواد ولست اعلم الا بعد النظر من غير تأمل لئن او جواد سخى جل الله
ان يثبت علمه سببا بناء على ما لا يجب له العلم به ويجوز تعريه عن العلم فكون اثباته سفيها
سببا الى ما لا يجب ثبوته به كالذين يحملون طرق اثبات الاشياء على منكرى ثبوتها فصح ما ادعيناه
من ثبوت العلم بالمخلوق شرطا لثبوت قدرة الخلق او قرينة ظاهرة لها من الوجوه فاما
اثبت الله تعالى قول اهل الحق بما به نصا واشار لهم ايضا الى ما هو المعول فى المسئلة نصح من الله
لحزبه وتأييدا لدينه بكل نوعى الحجة اعنى بهما السمعى والعقلى والله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل
ولو كره المجرمون وكرا ابداية المعول اى ابتداء بطرق كل احد فان من رأى بناء محكما متقنا حكم
بادئ نظره وابتداء فكرته بان بانيه عالم بالبناء ولم يكن عالما فعل البناء لما وجد منه مثل ذلك
البناء والمحكم فيما اشترط العلم فى الكسب صح تصور بالكسب المخلوق وجب ان يشترط فى حق المخلق الصادر
من خالق السموات والارض وما بينهما بالطريق الاولى وقوله بدلان ضمير التثنية راجع الى بدايه العقول
واعراف الخلق ثم للعلم هم مكيفيه للاختراع والاخراج من العدم الى الوجود اى العلم هم بحسن
افعالهم حسنا وهو قبح وبمفاسدها قبحا وهو حسن كما فى بعض الكتب حيثما والاسلام قبحا وكذا
سائر علومهم بما يخرج عليه قدامهم من المقادير والاحوال الاخرى ان الماشى اذا اراد ان يمشى المسافة مقدرة
فلا بد من وجود مسبته عدد ما يحصل من خطواته فى قطع تلك المسافة بطريق السقن والا لم يصح
مقدار ما مضى من اجزاء الزمان فى عشر ساعات او اكثر منها او اقل على السقن وانما فيلم ما علم على
طريق الجزم والظن الذى لا يدخل تحت هذا العلم حتى انه لو جرد عدد ما يقطع من الزمان يعنى فعل الاوقات
على حذاء ذلك بل هو الغالب فمن هذا قيل العبد مقدر والله يقدر اى يعلم مقدور الله تعالى عالما على تدبير العبد
ثم لو مشى مسافة معلومة لا علم عدد خطوات مسببه التى وجد منه فلو كان خالقا لفعله لوجب ان يعلم
قبل ان يوجد منه العزم وبعد ما وجد منه العزم وقدر ما قطع من اجزاء الزمان وعدد خطواته لان العلم
شرط الخلق على ما ذكرنا فلا يوجد المشروط بدون شرطه وفى هذا حكاية وهى ان نفيا من السنة وقدريا
اجتمعا على طعام تصحبه يتردد ان الجرفة فتردد او خطا تردد بهما فقال العفية للقدرى ميتر تريدك

اتمر ص

قال القدرية الاولى قال العقلاء نحلق ولا نقدر وعندكم شرط قدرة الخلق لا وجه لاثباتها اى
لا وجه لاثبات قدرة الخلق لان المشروط لا يوجد بدون شرطه وكذلك حاصيته فنقول ان الفعل
يقع على حسب ارادة الحالق ثم لو كان للعبد قدرة الاختراع والايجاد لوجد على ما يريده من الوصف
وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دل ان الموجد لذلك غيره فجعل فعلا لاجل الوصف الذى شاء
الموجد ان يوجده ودليل خروج فعل العبد عن الوصف الذى يقصده العبد امران احدهما ما نعرف
ضرورة ما يقصده من الوصف بالفعل والآخر نعرف نحن ذلك بالحس اما ما نعرف ضرورة فكالكافر
يقصد بعبادة الصنم ويريد حصول ذلك كله على صفة الحسن دون القبح ثم فعله على ما يقصد
الحسن واما ما نعرف ذلك منه بالحس فان الانسان ساخذ بالمشى الدائم وبالقيام المعتدل الا ترى
ان كل فعل نابر المرء على الكتابة وواظب عليه وعلمنا ان الفعل لا يقصد الفاعل لنتائجه
وبنائه ذى فهم هذا اصل موضوعا فصح ما ادعيناه من خروج الفعل على صفة ما يقصد العبد
من الوصف دون ما لم يقصده فاذا لم يوجد على ذلك دل انه لم يوجد اخرج الموجود على ما اراده
وكذا الكافر يقصد ان يكون كفره حسنا وصوابا وعدوانه على خلاف ما قصده الكافر فعلم ان له
موجدا آخر يوجده على وفق ما يريده فان قالوا هب ان صفة القبح للفعل وكون الفعل مذموما
مثابا تولى غير الكافر والماشى ايجاده ولكن لم يلزم ان ايجاد عين الكفر والمشى تولى ايجادهما
غير الماشى والكافر قيل هذا السؤال انما يتحقق متى اذا كان الصوت مثلا دالا على الموصوف كالاجسام
وصفاتها فيتخبط انسان فيقول سؤالى عن فاعل ايجاد الصفة وآخر ايجاد الموصوف
فلا يكون مجيبا له عن الدعوى وان كان الدليل يوجب على السائل قول من يدعى تعدد الموجدين فاما
ان الاعراض التى كانت صفاتها غير الحيوان راجعة الى ذواتها فلا يسلم هذا الكلام والوجه
الى القول بالوجوب الموجد بنى وان زعموا ان الافعال من هذه الوجوه ليست بداخلة تحت قدرة
العبد لانعدام شرطه القدرة وليست بداخلة ايضا تحت قدرة الله تعالى لانا نلزم الجبر ثم كان حصول
الفعل بذاته من غير حاجته الى موجد لم يكن محدثا ولو جاز ذلك فى الفعل لجاز فى جميع العالم
ولو جاز فى جميع العالم لبطل الدلال على وجود الصانع فان قالوا من الجائز وجود العلم للعبد بفعله من هذه
الوجوه ولو كان وجود الشرط وهو العلم من الجائز كان وجود القدرة من الجائز ايضا قيل لهم

بذا

هذا اعتراض على الكلام فى المسائل فان التاريخ سنا وسلكم ونحن فى هذه الافعال الحاصلة من الحيوان
العباد بها هذه الوجوه فادعيتم انهم كونها محلوقة للعباد ونحن بينا ذلك وتبينا بالدليل استحالة وجود
ذلك فتصور سقوط هذه الشريطة فى الجملة فاما سنعلمكم ان ما ذكرنا ما ثبت بالدليل وما ذكرتم احتمال
تصور سقوط هذه الشريطة فكان الثابت بالدليل اولى وقوله نحققه انى نحن ما قلنا انه ليس للعبد
قدرة تحلق فعله لان اسباب قدرة الخلق للعباد تؤدى الى ان لا يجب الصناع او منعه عن الفعل فانه تعالى
قادر على ان يخلق فى يد زيد حركة هذا على قول طائفة من المعتزلة فان الله تعالى قدرة على افعال العباد كلهم
عندنا وصح فى كل واحد منهما اى من الله ومن العباد الايجاد بانفراده واما مذهب جمهورهم فقدرة الله
مستغنية عن افعال العباد لان فعل العبد لما كان مقدورا للعبد لم يكن مقدورا لله تعالى لاستحالة كون
مقدور واحد قادرين وفى قولنا هذا باطل لان الله تعالى هو الذى يسمى الخطاء العبد قدرة الفعل وهو
المقدور له ومن المحال ان تقدر ذات ما عن على ما اقدرة للمقدر علم ولو جاز ذلك لجاز ان تقدر
المقعد عنه على عين المشى الذى المقعد عنه عاجز وهو محال وكذا من المحال ان تعلم ذات عنه
شيئا لم تكن تلك التى علمنا هذا المحال من غير فصل بين القديم والمحدث فكذا هذا واما قوله هذا
ما عرفه العوام بديهة وادل عقولهم حتى لو صور لاعنى خلقه الله من العوام قول المعتزلة
فى تحريز خلق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى عليه نفسه او يقدر احد من العباد او اراد
ذات ما على ما لا يقدر على الذات المقدر لشارع وللا تسفيه العاقل به الراضى بذلك مذهبا لنفسه
كما يزول احاله تعلم ذات ما ذاتا ما لا علم للعلم به لكونه ظاهر الاحاله وكذا هذا نقول فى قول
الطائفة الاولى من المعتزلة اذا اوجد العبد ما كان من فعله هل يقدر الله تعالى على خلق الفعل دون الايجاد
فان قالوا نعم نقد احالوا لان ايجاد الموجد محال وان قالوا لا نقد اقروا بانه لا يقدر العبد دون الله تعالى
على ما كان ساسة عليه وسعه اياه عن ايجاد ما كان قادرا على ايجاده وهذا هو العجز عندنا والعجز عندكم
وكل ذلك محال جميعا وما ادى هذا القول الى العجز كان فاسدا يؤدى الى الابطال والدليل الموجب لفساد
ان نكون العالم عاجزا عجزا يمنعه من ذكر وجب ان نحكم بصانع العالم والكل
وان كان العقل يعجز بعضا وقد ذكرنا بان هذا على الاستقصاء فى فصل اثبات وحدانية الصانع
فان قيل كما يلزم بعجزه تعالى عن خلق العبد احد الضدين يلزم عن خلق زيد الضد الآخر

لكونه ملزوما لعجز الله تعالى نفسه على احد الضدين على الضد الآخر قلنا لا نسلم ان
خلق الله تعالى لاحد الضدين في يد العبد آية تتعذر وروده ولا يكون ذلك عجزا وانما
يكون كذلك لو لزم اجتماع المتضادين فكان امتناع خلق الضد الآخر لتعذر المحل
لا لتعذر المقدور ومعلوم ان المحل لا يسلم الحال على ذلك
على كل واحد من المتضادين على البدل موصوف بانه قادر على ايجاد السكون في هذا المحل في هذه الحالة
بدلا عما اوجده من الحركة ولكنه لا يوصف بالقدرة على المتضادين على الاطلاق لكون
اجتماعهما محالا وما يحول لتحال تحت القدرة فان قيل كما يلزم عجز الله تعالى على وجود كلام الجسم
فان خلق الله في يده سكونا عن خلق الله الحركة لذلك يلزم عجز الله عن خلق الحركة على وجودها ايضا
فان زيدا لما اكتسب في يده سكونا لا يصور خلق الله تعالى في يده حركة فكان عجزا قلنا لا
نسلم فان العبد لا يكتسب فعلا الا بعد ان يريد الله تعالى ذلك الفعل من العبد فكان داخلا تحت
ارادة الله تعالى وقدرته والله اسأل الله تعالى ان يعرفنا ما نشاء ان لا نعرفه فلم يلزم من
ذلك عجز الله بل هو محض ما اراده الله تعالى وقال المصنف رحمه الله في هذا الموضع وعلى هذا النحو
او المنع لا نسلم انا بينا ان قدرة العبد على الكسب لا تكسبه مقدورا لله تعالى والله تعالى يوجد
له ما لا يكتسبه استحاله ما اكتسب انا له قدرة الله تعالى عن مقدوره لا يلزم العجز او المنع لخالق انبات
قدرة التخليق على ما قررنا وفي هذا كله خرج الجواب عن سؤال من سأل فقال اذا اراد الله
الحركة في يد شخص فلا يخلو اما ان تقدر العبد على الامتناع او لم تقدر فان لم تقدر يلزم الجبر
وان قدر يلزم منه شيئان خلاف ما اراد الله تعالى وهو محال قلنا هذا السؤال باطل فان ارادة العبد
شيئا وفعله على خلاف ما اراد الله تعالى محال فكان فعله واقعا على وفق ما اراد الله تعالى لا محالة
فكان القسم باطلا وعلى هذا ما ذكره المصنف بقوله وعلى هذا القول يبطل قولهم ان ما يلزم يودي الى
جعل العباد مضطرين اولى يعجز الله تعالى فان الله تعالى اذا اراد ان يخلق كسب العبد فان كان
للعبد قوة الامتناع فقد عجز الله عن خلقه وان لم يكن له قدرة الامتناع فهو لا محالة مضطر فانا
نقول بنينا بالدليل ان الاختراع من فعل العبد وان له فعلا فكان متعلق الدليل موجودا فكان
قادرا مخترعا وكون العبد فاعلا ملتسبا مختارا وما يلزم من السؤال يجب بطلانا احد امرين

الوجيز

الوجيز وما ثبت بالدليل المستقر غير محتمل للبطلان فاذا كان السؤال في نفسه باطلا
لم يقدح ان كان الله تعالى اراد الحركة الضرورية من العبد فخلقها والا فلا يكون للعبد قدرة
الامتناع وان اراد خلق الحركة الاختيارية فالعبد لا يقصد منه الامتناع لان الله تعالى
انما خلق تلك الحركة اذا اراد ها العبد واختارها وقصد اكتسابها فخلق الله تعالى
الحركة على هذا الوجه اجراء العادة في خلقه عند وجود قصد العبد الكسب فالتجاء في ذلك الى
ما لم يجز للعبد ان يريد شيئا خلاف ما اراده الله تعالى كان محالا لا محالة فكيف يكون مختارا
لعدم ذلك قلنا الله تعالى خلق العبد مختارا وما يفعل العبد يفعله باختياره فلو كان العبد
مجبورا لزم خلاف ما اراد الله تعالى وانه محال ثم ان المعتزلة انما يسمون العبد خالقا
لئلا يكون الله تعالى عاجزا عن خلق ما يخلق بوسيطه ويخرجه من العدم الى الوجود فيكون عاجزا
في زعمهم عن ظلم من في عقابهم فابطلوا التوحيد بهذا العذر ونحن انما حسنا انكروا ان
يكون الكلام معنى قائما بذات الله تعالى اوسع من الصفات بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقا
للتوحيد ابطلوا امرا ونهيه وخبره عن كونه طاعة او معصية فكان التعذر على ما لم يحصه
فكان ظلما فابطلوا عدلهم بتوحيدهم ونحن بنينا مستقصى في مسئلة الكلام ولو قيل انهم
ابطلوا عدلهم بعذرهم وتوحيدهم بتوحيدهم كان صوابا بيانه انهم ابطلوا الاستطاعة
سابقة على الفعل لئلا يودي الى تكليف ما لا يطاق ثم قررنا انها تعدم عند الفعل فاذن
كل فعل عندهم الله تعالى للفاعل عليه وبالا والله تعالى للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق
والاخبار به والنهي عنه باطل والتعذر عليه ظلم فابطلوا عدلهم بعذرهم وابطلوا توحيدهم
بتوحيدهم فانه لو جاز وجود العالم بذات لا صفة له والقدرة والعلم لجاز كل حي من
احاد العالم كل جماد وحيوان ولم يبق دليل على وجود العالم بالله تعالى فصار كل حيوان
وجماد حيوانا لا لوهية ممكنة الربوبية وفق له تودي لما يعجز الصانع او منعه عن
الفعل اي للعجز عندنا والمنع عند الخصم ان الباري لو كان قادرا على ان يخلق سلاحا في
يد العبد حركة والعبد قادر على ان يخلق فيها سكونا ثم من المحال ان يوجد مقدور كل
واحد منهما في المحل في وقت واحد ليصادف بين الحركة والسكون وهذا الانواع فيه لجاز واذا كان

الامر كذلك فقد تعلق سوء قدرة الله تعالى على مقدوره بامتناع الحيوان بحصل مقدوره كما
قدرة الله تعالى على مقدوره صوفوفة على امتناع الحيوان عن حصل مقدور نفسه والحيوان في
الامتناع عن حصل مقدوره مختاراً ان شاء امتنع وان شاء لم يمتنع فكان مختاراً في ازالة
قدرة الله تعالى البرهان اذ الها عن مقدوره وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تحصل عندنا
وعندكم منع لجواز اتصاف القدرة بالمنع عندكم لا تكلمون ان الله تعالى قادر ان
للعبد قدرة منع الله تعالى عن خلق الحركة بخلق العبد في يد نفسه السكون وكلا الامرين اعني
المنع او التعجيز محال وخلق بعض الاعراض عند جمهورهم سوى متمم فان جمهور المحسن له
يحملون كل فعل حصل من احد من المخلوقين الاحياء باحسارهم محلوقا لهم جارياً على مقدور
الله تعالى فيكون كل كلب وخنزير وبق وقرد سرقاً لله تعالى في العالم بعض العالم له لا قدرة
لله تعالى عليه وبعضه لله فقد شكل بعضهم بما خلق وقدرة الجمهور منهم بل كلهم صناهوا المجوس
واذ نوا على ما ذكرنا على قول متمم لعنة الله فالله تعالى لا قدرة له على شئ من الاعراض
وما تولى ايجادها والهي داخله تحت قدرته انما الاحسام شئ التي تحل الاعراض بعضها
بطبايعها وبعضها بالاحسار فما خلق الله تعالى عندنا لا صحة ولا سقما ولا موتا ولا حيوة
ولا لونا ولا رائحة ولا طعما ولا بردا ولا حرارة ولا مطرا وغير ذلك وهذه فساد من وجوه
احدها انه يحوز خلق الاعراض من الموات والجمادات والحيوانات والاعلم وذلك الاعراض
افعال محكمة متقنة ويحوز خلقها ممن العلم له والقدرة والاحوة بطل كون الصانع موصوفا
بهذه الصفات اذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات والثاني ان يدل له
العقول بحكم عليه بالجهل والحمق حيث حوز الافعال المحكمة ممن الحيوة له والعلم والقدرة والثالث
انه جعل لله تعالى شركاء في خلق العالم مالا يحصى ان العالم مقسم على قسمين اعيان واعراض
ولم يكن من الله تعالى الا قسم الاعيان وكان القسم الآخر حاصلا من غيره فكان العالم
محلوقا لله ولغيره فكان قوله شركا من قول المجوس بوجه احدثنا ان المجوس اثبتوا للصانع
الا شركا واحدا وهو الذي خلق الشرور واما متمم لعنه الله ومن وافقه في الخرقة فانه
اثبت ما لا يحصى من الشركاء والثاني انه جوز وجود الفعل المحكم ممن الحيوة له ولا علم

والقدرة

والقدرة والمجوس انكروا ذلك والثالث انه جعل صنع كل جماد وحيوان الذي من صنع الله تعالى الشر
الله تعالى ما خلق الا الاجسام ثم كل جسم خلق اما باحسار او ما بالطبع مما لا يحصى من الاعراض
فيكون مقابلة كل فرد من اجسام العالم الذي تولى الله خلقه مما لا يحصى كثير مما خلق
الله تعالى والرابع ان المجوس ما اضافوا الى عز الصانع الحكيم الا الشرور والقبايح نزهها
له ومتمم كما اضاف الشرور والقبايح من الموت والسقم والمرض والزمانة والحمق
والصمم وغير ذلك اضاف ايضا المحاسن والخيرات من الفرح والسرور واللذة والحيوة
والصحة والبصر والسمع وغير ذلك فضاهى المجوس في اضافة الشرور الى غير الله والثاني عشر
باضافة الخيرات والمحاسن هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في الصفحة والى هذا الوجه
اشار في الكتاب بقوله بل المجوس اسعد حالا منهم وقوله بعض ذلك الوجه بقوله فان عندهم
ليس لله تعالى الا شريك واحد وعند الحرقة لله تعالى شركاء في خلق العالم مالا يحصون كثرة فان قلت
ذكرت في الخلاصة في الفصل الخامس من كتاب الغلاة الكفر لزم اهل البدعة حشر من النصارى انه
يكفر ومعنى ان قول النصارى به شر من اليهود فكيف ذكر المصنف رحمه الله هذا اللفظ وقوله
بل المجوس اسعد حالا منهم فكان من حقه ان يقول الحرقة اسوأ من المجوس او يقول الحرقة شر من المجوس
ليكون على وفق رواية الخلاصة كما ذكر مثل ذلك في النصارى على ما ذكرنا قلت الجواب من وجهين
احدهما بطريق النقض من ما ذكره في الكتاب هنا ومن ما ذكره في رواية الخلاصة ما ذكر في
الخلاصة بلفظ الجزية مطلقا عن مقيد بحاله فيدل على زيادة الكمال في الحيرة وانها به منها
وقال في المقوم في مسايل الاجماع وفي المثل بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكلمة
خير تدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونة مع الحق
على الحقيقة فذلت صفة الخير وهي بمعنى افعل على انهم مصيبون لاحاله الحق الذي هو حق عند الله
فلما كان معنى الخيرية هكذا وذكرت بطريق الاطلاق كان معنى قول من قال اليهودية خير من النصرانية
اي ليس فيها شايبة شئ من الشر لانها لما انتهت في الخيرية لم يبق فيها شئ من الشر
فحاله ولما وصف اليهودية مثل هذا الوصف مع ان شرية الكفر فيها بامة كان كافيا
لوصفه الكفر بغاية الخيرية واما ما ذكره في الكتاب من ذكر العادة للمجوس بما ذكر معتبرا

لعولجا الا مطلقا فكان معناه بل المجوس اسعد وصفا اى من حيث وصف شركهم واحد لكنهم ال
وصف الشركاء وكانوا بهم اسعد راجعا الى تلك الوصف الذى هو تعلل الشركاء الا الى
نفس المجوسية فلم يلزم لذلك من ثبوت الكفر فيها ذكرنه الخلاصة ثبوت الكفر فيما ذكرنه الكتاب لان
ما ذكرنه الخلاصة مطابق وما ذكرنه الكتاب مقيد والمطلق غير المقيد فلا تعارض فى استدعاء
الكفر والمصنف رحمه الله اعلى حالا واجل منصبا فى انواع العلم بالنسبة لصاحب الخلاصة واما لم
فلا يخرج حوله شئ من النظر والتأنى يحمل ان يكون فى قول الرجل الهندوية خير من النصرانية
روايتان فى رواية يكفر وفى رواية لا يكفر فاخذ المصنف رحمه الله برواية انه لا يكفر فقال بل
المجوس اسعد حالا منهم لعدم الدليل على ما لاستدعاء هو الذى ذكرناه من الوجوه الاربعة
فان قيل هذا الذى ذكر المصنف لا يصح ما ذكر لانه كان لهذه الوجوه الاربعة لما ان المعتزلة
لا يقولون ان كانوا كافرين او مسلمين فان كانوا كافرين فلا تفضل بعضهم على البعض لما ان الكفر كله
ملة واحدة وان كانوا مسلمين فلا تفضل المجوس عليهم ايضا فى السعادة لانه لا مساواة بينهما فكيف يثبت
الفضل للكافر على المسلم قلت اما قولك لا مفاضلة للبعض على البعض بعد اشتراكهما فى الكفر لما
ان الكفر كله ملة واحدة ممنوع لانا نرى ان اهل الكتاب يشتركون مع المجوس فى نفس الكفر
ثم يفضلون عليهم فى بعض احكام الاسلام وهو حل ذبيحتهم ونكاح نسائهم لقربهم الى اهل
الاسلام من المجوس فعلم بهذا ان اشتراكهما فى نفس الكفر لا يمنع مفاضلة بعضهم على البعض فى القرب
من اهل السعادة الا ترى لقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم فتفاوتت
دركات جهنم فى الآخرة لم يكن الا لتفاوت عمل اهل الكفر فى عملهم فى الدنيا واما اتحاد ملة الكفر
من حيث نفس الكفر لا يعنى وذلك لا يمنع ان يفضل بعضهم على البعض فى القرب من اهل السعادة والا
ترى الى تفاوتهم فى السعادة بالاشد فالاشد حيث يجرى فيه الاشد والاضعف قال تعالى الاعراب
اشد كفرا ونفاقا وقال كدت تركن اليهم شيئا قليلا فكذا ينبغى ان يجرى الاشد والاضعف
فى حق الآخر وهو فى القرب الى اهل السعادة قال تعالى ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين
قالوا انا نصارى الآية فمن كان اقرب ضدا للمؤمن كان مواقربا الى اهل السعادة لا محالة
وان كان منه كفر النعمة ايضا واما قولك ان كانوا مسلمين فلا تفضل المجوس عليهم فهو مسلم الا ان

الدليل

الدليل الذى اقام المصنف رحمه الله من الوجوه الاربعة يقضى ان تكون حال المعتزلة من المجوس فى
استدعاء امر السعادة اذ حسن ما يوعد الله تعالى وكلفه طبعى يعنى ان حسن الاجسام
من حسن الوجه وحسن القامة وحسن سائر الاعضاء الحسنة وان حسن الاعراض الضرورية
من حسن الخلق وحسن الصوت الحسن وغيرهما من مخلوقات الله تعالى كلها حسنها لان
الله تعالى طبعها كذلك فذلك الحسن قابل للتغير من الحسن الى القبح فان الوجه الحسن قد يقبح بالمرض
والهزال والهرم وحسن القامة ينتج بالاحتباء وكذلك سائر الاعضاء الحسنة وكذلك حسن الاعراض
الضرورية قد تغير الى ضده بالاستحواذ واما الحسن العلمى غير قابل للتغير فان حسنه لعينه
الا ترى ان حسن شكر المنعم والعدل والاحسان واعانة المضطر ودفع الظلم وانقاذ الاسارى
وحسن الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والنكاح وسائر العبادات والمعاملات على
ما ذكرنا فى النهاية من محاسن الشرائع غير قابل للتغير وتفاضل الفاعلين فى افعالهم اى كل من فضل
فعله على فعل غيره كان هو افضل على ذلك الغير الذى فضل المفعول الاولى ان من يسعى الارباح المنتن
والماطل المطل والحر والمزبد ومن يسعى الموت الردى المهلهل لسانا سواء فى الفضل وقول
وقد صدق رسول الله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة يعنى ان المجوس كما يقولون لله شريكا فكذلك القدرية
يقولون لله شركاء لله تعالى ما ان يحصى والمجوس لا يقولون لله تعالى الا شريكا واحدا ثم مهما حدث فى حال هذا الكون
على ما يوافق ارادته قالت المعتزلة لنا انهم المرادون بهذا الحديث لقولكم القدر كله من الله اى من ربنا الخير والشر
والحسن والقبح والطاعة والمعصية من الله ونحن نقول بل انهم المرادون به لقولكم القدر كله منا ونقدر
الخير والشر وغيرهما لا نكبر يقولون نحن المحدثون لهذه الاشياء لا الله تعالى فكانوا اولى بالنسبة الى القدر
وما قلناه اولى لان الفعل اذا اضيف الى الفاعل او المفعول كان ذلك وصفا للفاعل لا للمفعول
وعلى هذا الاصل بنى محمد رحمه الله مسئلة فى ايمان الجامع فقال لرجل ما لآخر اى عبيدى ضربك
فهو حر ضربهم لم يحنث منهم الا واحدا والحق فيه ما ذكرنا ما دام انثا اسم بكر يراد بها جزء ما اضاف
اليه فلما وصفت تلك البكر فى المسئلة الاولى بصفة عامة وهى الضرب عمت بعموم الصفة ان الصفة ان
تكون للفاعل بخلاف المسئلة الثانية فانه جعل صفة الضرب صفة للمخاطب والمخاطب لم يذكر بعموم بالصفة ولم
يجعلها صفة للمفعول ليستمر الفاعل بالصفة به وعن هذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله كان الضارب

صفته فكذلك المضروبيه صفه ايضا وهي قائمة بالجسد يصح ان يعم على الجسد بعموم المضروبيه فلما ان عموم صفه
المضروبيه بابه يطرق الانتفاء بصحة الضرب وكا وجود للانتفاء فما وراء المقتضى وجوب الحرمة وراءه
ولا يظهر في حقه فلا يتم هذا السؤال والجواب عنه مذكور في شرح الجامع للامام ناصر الدين رحمه الله وهذا
لانه لم يذكر المضروب صريحا بل قال اي عبدي ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان موجب صفه المضروبيه
مقتضى فلا يتم ان الوصف الواحد يحتمل ان يتم بمحلين والمحل بالمضروب اثر الضرب وهو الالم لا الضرب بل
الضرب قائم بالضارب وهو الفاعل واذا ثبت هذا نقول في قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة كان ابن الاعرابي
اولى بالصواب لهذه النسبة لانهم هم الذين يقولون بان المعاصي والقدر منهم اذ هم الذين يضيفونها الى القدر
كما انهم هم الاولى بمقابلة الضد بكيف يطلق لفظ الضد على الضد يعني ان المجبرية هم الذين يقولون كل الاشياء
من الله تعالى كان المعاصي والقدر اضافوا من القدر من اضافوا وهم القدرية هم الذين يقولون نحن نفعل
القدر بالله تعالى لا يطلق اسم القدرية على المجبرية فكيف يطلق ما هو المختص بالقدرية وما سموا قدرية الا به على المجبرية
والثاني ان النبي عليه السلام قال القدرية خصماء الله في القدر وكون الناس خصماء انما يتحقق على قول من يقول
المعاصي والقدر من الله تعالى بقول كل من عداه واما على قول من يقول بالتسليم والتفويض واجالة
الاحوال كلها الى الله الذي يوجد منه القدر المجوس والكفر المحكوم بقبائحه كونه خصماء وقوله يحقق اي
يحقق ما قلنا ان افعال العباد ليست بمحدثة لله تعالى لانه لو كان محدثا لله تعالى لكان القدرية عندهم من صفات الفعل لان من
مذهبهم ان ما ثبت وانتفى فهو من صفات الذات وما ثبت وانتفى فهو من صفات الفعل ولهذا جعلوا الكلام من صفات
الفعل وحكموا بكونه محدثا لما انه نفي وسبب حدث لقوله تعالى كلم موسى عليه السلام ولم يكلمه غيره فكذا هنا يقول
انه يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال خلقه فيكون القدرة على نفسه توجب من صفات الفعل فيكون
حادثة والقول بذلك كفر فان زعموا ان حادث يوجب انه من صفات الذات وهو ذاته نفسه وان
زعموا انه ليس بحادث وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات وهو كان موصوفا به في الازل
فقد زعموا ان قدرة ساكنة على الممتنعات وذات الله تعالى فقد اطلقوا وجوب انه لا يقدر على افعال خلقه وخرجوا
عن هذه المسئلة وان تمسكوا بهذه المسئلة يوجب انه لا يقدر على افعال خلقه وبهذا يتقرر ما قلنا من
قولهم ان القدرة من صفات الذات فقد اطلقوا على انفسهم ان قولهم من صفات الذات وصفات
الفعل وان تمسكوا بكل ذلك فقد ناقضوا الخبث مناقضة والباطل يعض بعضه

صفة لمن يقوم منه متعلق والمراد
والدليل يطمأن على ان المراد
من هذا الحدث القدرة
على ان القدرة والفعل
صفتان متباينان

بعضا بعضا والحق يؤيد بعضه بعضا وقوله الاخراج والمخرج والايجاد والموجد عندهم واحد
هذا لما كان الفعل الحاصل وهو الوقوع السابق من فعل العبد وفعل الله تعالى فكان من حقه
ان يقال خصوصا على اصلهم ان الاخراج والمخرج واحد عندهم كما ذكر كذلك في النص وانما قلنا
انه يقع السابق به سبحانه ان حركة المرتعش بفعل الله اي مفعوله وحركة العبد فعل العبد كما ان
من حركة وحركه بمعنى من المعاني فكان فعل العبد وخلقه لكل الله وقد قال الله تعالى ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم واحدا والله اعلم استفهام معنى الانكار والنفي فكان
الله تعالى نافيا ان يكون من احد خلق كخلقه فان قالوا ان فعلنا وان كان اخراجا من العدم الى الوجود
وفعله ايضا كذلك الا انه لا تشابه بين فعلنا وفعله لان فعلنا خروج نفسه اي على تقدير الله تمادت
بالامر اوعبت فسادا اي على تقدير ارتكاب المناهي ففعله عز وجل حكم وصواب وليس بخروج
ولا فعل ولا عبث فلا تعب لاستنه الحكمة فالجواب ان الحركة حركة باعتبار ذات الحركة ولذلك
السكون والسواد والبياض وكون الفعل طاعة او معصية او ذلا وخضوعا للجان وراء الذات
فان الفعل يكون طاعة لخروجه على صراقة الامر ويكون معصية لخروج الفعل على مخالفة الامر
والارتكاب ما هي عنه كما من الاسماء الاضافية وكذا الحركة لا تكون ذلا لنفسها وخضوعا
بل لقصد فاعلها والقصد معنى في القلب والحركة تكون بالجوارح والمشاهد ان لذا بهما لا يختلفان
باعتبار الاسامي الاضافية الا انه لما ان هي اعتبار ذلا لذات الا ترى ان سواد زيد وسواد عمرو
لا يختلفان لاختلاف المحل وسكون زيد لا يكون مشابها لحركته وان كان الفاعل واحدا لاختلافهما
في ذاتهما فاذن لم يكن لاتحاد الفاعل في تشابه ما اختلفا ولا اختلاف الفاعل في تشابه ما
اتحدا ستين تشابها لذاتهما فان قالوا لو كان وقع التشابه بين فعلنا وفعل الله تعالى ان كل واحد
من العالمين اخراج من العدم الى الوجود لكان التشابه بين الله تعالى وبين الخلق ثابتا لان الله تعالى
عالم والعبد ايضا عالم قلنا هذا الكلام فاسد فان الكلام قد سبق ان حركة المرتعش مخلوقة لله تعالى
والحركة الاختيارية مخلوقة العبد عندهم وبينهما مشابهة تامة لان في ذاتهما مخالفة على ما قررنا
فاما الله تعالى فهو عالم لعلم ازلي والعبد عالم لعلم محدث فلم يكن بين العلمين مشابهة تامة لان لاتحاد
مسدا الاخر ولا يكون بين العالمين مشابهة ايضا فان قالوا انا نشاهد ان الانسان يفعل مثل فعل غيره ولكن

ان ه

لا شك أن فعلنا غير فعل ربنا وانكم تزعمون انكم تعلمون عن فعل انفسكم ما هو احق بالقول
شبيه به فعلكم فعل ربكم قلت ان فعل العبد عندنا هو محلول الله تعالى ومفعول له لا فعله وخلقه اذ
فعل الله تعالى هو الصفة للانه العالمة بذاته وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى والله تعالى هو
الذي تولى ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود والعبد اكتسبه وما مر فلم يكن فعل العبد مثل
فعله ولا خلقه كلهم ولكف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة ولا سبب المشابهة بين الخلق والاكتساب
ولان كسب العبد هو مفعول الله تعالى فكانا متحدين وان المشابهة بين شيئين واحد محال اذ
الشيء لا يشبه نفسه والذي هدم جميع كلامهم جعل العصيان وهو ان فعلتين لو طرء احدهما
من وقت حدار تحرك احدهما العبد والاخرى حركها الله تعالى فانهما اسانا لم يصل الله تعالى الحركة
التي خلقها الله تعالى من الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما ذاتهما من جميع الوجوه فان قالوا يمكن
الفصل بين الحركتين بالرجوع الى السبب فانا ننظر وقت آء الجدار فاذا رأينا انسانا تحرك احدهما
ولم نر محركا من البشر للاخرى علمنا ان الاولى فعل العبد والثانية فعل الله تعالى قلت ظهر ان اسبر
لوان المحرك لاحدهما كان هو الله تعالى والمحرك الاخرى بعض الارواح الناطقة من الملائكة او الجن
او الشياطين الذين لم تحر العادة برؤيتنا اياهم وعندكم يستحيل رؤيتهم للطائفتهم فيم يفصلون
فيما بينهم يقول يدرس الكلام منا ان المتشابهين يدل بهما لا يختلفان باختلاف الفاعلين
وبا باختلاف مكان وقوعهما انما العجز في صورة حصلته الشبه لان المتشابهين لا بد لهما من
الموجب للاشتباه لا ما وراء ذلك من الفاعل او المكان او الزمان او الآلة وهذا خرج الجواب
عن سؤال من سأل بقوله لا تشابه بين فعل الله وبين فعل العباد وان كان كل واحد منهما حادثا يتبين
فعل العباد بان خلقا اما يوجد بالآلة والصحة وليست فعل الله تعالى حال عن هذه الاشياء فلا يقع
التشابه بينهما قلنا ان سوت هذه الاصول المشابهة الى اسبابها الذات لانها محال
وراء الذات فلا يوجب ارادة ما ثبت بالذات وثبت بالضرورة الى بصيرة وانعها مكابرا بعين
ان العلم الضروري الذي منشؤه سده العقل بحكم وطبعا وسانا ان العبد له فعل اختياري على
وجه كان منكره مكابرا وما ذكرنا من الدلائل السمعية بقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله جزاء بما
كانوا يعملون وقوله وانطوا الخير والعملية بقوله وامر بذلك له بالفعل ونهى وقابله بالوعد

والوعيد وغير ذلك وقوله ان العبد له فعل واعلم ثبت وقوله له حصل مجموع الدليلين
جواب الشرط وقوله له ان العبد له فعل ليس هو خالقا له جواب سؤال وذلك قوله لم يصر العبد
محلول الله تعالى اياه مضطرا جواب سؤال ذكرهما في التصريح بقوله فان قالوا اذا ثبت ان العبد له
فعل ثبت انه هو المخترع له قلنا قد اقمنا الدليل على ان ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه
لم يسبق فيه مجال فان قالوا لو لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل وكان مضطرا فيما يحصل منه
من الافعال قلنا قد اقمنا الدلالة على ان له فعلا نوقف مطرين الحروف الفرق الافعال الضرورية
وبين الافعال الاختيارية فان قالوا هذا غير معقول ان يكون الله تعالى مخترعا للفعل من العدم لا الوجود
والعبد يكون فاعلا قلنا لم قلتم انه غير معقول والمعقول قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه
فان الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى وقد قام على ان العبد له فعل الا انه
لا يصور ذلك او هاكم ذلك لانكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرته عن ومن له قدرة
الاختراع لفعل فعله الاختياري وجوده في محل قدرته فلم يصور ذلك في او هاكم عند قصوركم
حواسكم عن الوقوف على الوهم من نتاج الحس على ما سبق ذكره وخروج الشيء عن الوهم
مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته فان العلم محيط بثبوت الروح في البدن
ووجود العقل فيه وان كان لا تصور في الوهم صفتي يحيى به هذه الاعضاء والاعمى يوصف به على
ما غاب عن الحواس من جملة الاشياء لخروجه عن الحواس ومن شأن الوهم والعقل الدليل فيما يخرج
الى صورة الخروج عن الوهم قاول ما يلزمه الكافر ثبوت الصانع اذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا
جسم ولا عرض ولا قائم بنا ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال له عنا ويلزمه
ان يخرج ثبوت الصانع عن العقل لخروجه عن الوهم ونقول ان ثبوته ليس بمعقول لما انه ليس بوهم
فمن اجل ثبوت الصانع اتباعا للدليل وان لم يصور ذلك الوهم يلزمه الاقرار بما بينا اتباعا
لما اقتضاه الدليل وان لم يصور ذلك في الوهم والمكلف في هذه المسئلة سني ان يمسك بما ذكرنا من
الدليل العام على استحالة ثبوت وقدرة الاختراع لغير الله تعالى والدليل العام على ثبوت العقل للعبد
ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الدليلين وقوله وان كان لا وجه للخروج
عن حكم الله تعالى فان قلت لما لم يمكن العبد من الخروج عن حكم الله تعالى كان مضطرا قلت

لا يكون العبد مضطرا فيه وان كان العبد لا يمكن من الخروج عن علم الله تعالى لانه علم الله تعالى
ان العبد يفعل فعلا باختياره فلو صار العبد مضطرا لبطل علم الله تعالى انه يفعله مختارا لانه متى
ما يقال حيث علم ان العبد يفعل ما يفعل باختيار غير مضطر فلو صار مضطرا لبطل علم الباري
جهلا وذلك محال وكذلك العبد يمكنه ايجاد ما يعلم انه فعلها وان كان لا يمكنه الخروج عما علم الله تعالى
فما خلق فعل العبد الذي له فيه اختيار انما خلقه وهو فعل اختياري لا ضروري ولو بطلنا ان الله تعالى
يخلق الفعل الاختياري في العبد ويحصل ذلك الفعل في العبد فعلا ضروريا كان الله تعالى عاجزا عن خلق
الفعل الاختياري في العبد وهو محال **وقوله** وبهذا مجموع الدلائل وهي دلائل استحالة ثبوت
قدرة الاختراع للعبد وهو دلائل ثبوت الفعل والقدرة له **فان قيل** اذا علمتم باستحالة الايجاد
من العبد فاذن الفعل للعبد اصلا اذ لا معنى للفعل الا الاختراع وهو اختراع منا نعلم انا الوجود
وانتم عندكم الفعل والكسب شيئا لغير هو غير معقول **قلنا** ودلالتنا الدالة على استحالة
الايجاد من العبد والخصم ساعدنا على كون العبد فاعلا فقلنا ان له فعلا وليس فعل ما يحاد لم يخل
ما يوجد الله تعالى في العبد من الحركات يوعان نوع يوجد من غير ان يكون قدرة وارادة تكون
صفة له ولا يكون فعلا له كالحركات للمرتعش ونوع يوجد متقارنا لايجاد قدرة وكسبه يوصف
بكونه صفة له وفعلا وكسبا للعبد كالحركات الاختيارية وهذا هو الفرق بين الكسب والايجاد فهذا
الفرق ليس يرجع الى نفس الوجود والحدوث لان كلهما حادث صحيح فلا بد ان يكون هذا
الفرق راجعا الى امر آخر سلبي بالعبد فسميناه كسبا له ولا معنى للكسب الذي ذكرتم يوجد
ما يحاد الله تعالى او ما يحاد العبد ان قلتم ما يحاد الله تعالى كان الفاعل والموجد هو الله تعالى فكان العبد
مضطرا فيه فلا يكون فعلا له وان قلتم ما يحاد العبد فقد اعترفتم بكونه خالقا ومحدثا **قلنا**
كسب العبد يوجد ما يحاد الله تعالى بلا ان الله تعالى يوجده كسبا له وفعلا له بطريق الاختيار والعبد لكونه
مختارا غير مضطر اذ ليس في يده دفع احدهما عما هذا اشارة الى الجواب والدليل الممنوع حوله
بحث وهو ان كل واحد منهما قدرة الاختراع او قدرة الاكتساب فالكل حول مقدور واحد بحث قدرة
احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب فان ذلك جائز **فان قلت** ما الذي المجعول
في الفرق من هذه الاشياء على عدم جواز دخول مقدور واحد بحت القادرين المحدثين اما الاختراع

واما بالاكتساب وجواز دخوله بحت القادرين المختلفين في الاختراع والاكتساب **قلت** انا
استحالة دخول مقدور واحد بحت الاختراعين فلما ان الاختراع عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى
الوجود مع مباينة وجود ذلك الشيء لاحد الاختراعين يستحيل وجوده ثانيا بالاختراع الثاني
لانه يلزم ايجاد الموجود واثبات الثابت وهو محال وكذلك يستحيل دخول مقدور واحد بحت قدرة
كاسبة فان الكتابة الحاصلة كتابة بيد زيد مثلا يستحيل ان يحصل بانه كتابة عمرو واما لو اكتسب
احد القادرين قدرة اختراع والاخرى قدرة الكسب فلا يستحيل حصول المقدور بهما لما ان الموجود
منهما شيء واحد فالايجاد من الله والكسب من العبد على معنى ان الله تعالى يوجد الكسب بيد العبد كان
الثاني من اله القدرة في محل قدرة عمرو والتحقيق في هذا هو ان نقول ان القادرين اذا ايجدا
اختراعا او اكتسابا لا يكون احدهما تبعا للاخرى فلم يكن ما حصل باحدهما كما يحصل بالاخرى لعدم
التبعية منها اما في الاختراع فظاهر لان الاختراع يدل على كمال قدرة المخترع فلا يكون الكامل
تبعا للكامل واما في الاكتساب فانما استحال دخول مقدور واحد منهما لان الاكتساب لنقصان
ضعف القدرة فلا يدل على ان احدهما تبع للآخر فاستحال لذلك دخول مقدور واحد بحت قدرتين
واما اذا اختلف القادران بالاختراع والاكتساب فالاختراع قوي في نفسه فيستتبع الاكتساب
الذي هو ضعيف في نفسه لما ان كسب العبد يوجد ما يحاد الله تعالى غير ان الله تعالى يوجد ذلك الفعل في
يد العبد بطريق الاحداث له فسميناه كسبا له ولا معنى لكسب الا ذلك **فان قيل** اذا
بحث قادرين احدهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب فنطلب هذا الفرق الذي
في مسائل الفقه هو ان العبد يستحيل ان يكون ملكا لشخص ملك رقبته لكمال واحد منهما كملا لعدم
استتباع احدهما الآخر لان كل واحد منهما يدل على كمال الملك فلا يتبع الكامل الكامل كما في الاختراعين
وكذلك يستحيل ان يكون مستأجرا لشخص بطريق الكمال لعدم استتباع احدهما الآخر وان كان كل واحد
من ملك الاجارة ضعيفا في نفسه بالنسبة الى ملك الرقبة لكن لما كانا متساويين في القوة لم يتبع
احدهما الآخر كما استحال دخول مقدور واحد بحت قدرة القادرين كل واحد منهما قدرة
الاكتساب واما اذا كان العبد ملكا لرجل ملك رقبته بطريق الكمال وللآخر ملك استيجاره بطريق
الكمال فلا منافاة فيه فيجوز لان ملك الرقبة قوي وملك الاجارة ضعيف فيستتبع القوي الضعيف

فكان ذلك سبب العبد فانه داخل تحت قدره الاختراع حيث استبع الاختراع الكسب الذي هو الاختراع فوق الاكتساب ضعيف فيستتبع القوي الضعيف ومحور الدليل ايضا على استباع ملك الرقبة ملك المنفعة ان ملك المنفعة بعد النكاح سبب باللفظ الموضوع لاسباب ملك الرقبة كما في لفظ البيع والتمليك لاجل العلم فحصل من مجموع ما ذكرنا من مسالك الاجداد والنزوع ان للمساوين الاستتباع احدهما الاخر سواء كان مساويا في الوصف القوي او في الوصف الضعيف واما اذا كانا مختلفين في القوة والضعف فيستتبع القوي الضعيف والله الموفق **وقوله** لما ان ما قدره في الشاهد ان عنى محققة من العقلاء دل الا حرف النفي بعدها والتقدير لما انه لا قدره في الشاهد والضمير ضمير الشان ومثل هذا كثير في الكتاب **وقوله** فعند قيام دليل المنع قد ادعى ان يكون قاسما ودليل المنع هو ان الله تعالى قادر على الفعل في محل قدرة عبده وفي الشاهد لا يقدر احد على فعل في محل قدرة غيره فمن جاء الفرق وجب الفرق بما يصح ان يقال وحمل المقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد محال يجب ان يكون محالا ايضا في الغائب وقد ذكرنا ان المصنف ينبو الاصول كلها تقهر على ما عاينوه بحواسهم ولم يصدقوا ما لم يعاينوه وان ثبت ذلك بالدليل وقد ذكرنا ان خروج الشيء عن الوهم الذي هو نتيجة الحس مما يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته فان العلم محيط بثبوت الروح في البدن وثبوت العقل فيه ووجود الجن والملائكة لتوهم بالدليل وان كان لم يتوهم بحقيقته اي بكنه ما ذكرنا ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز ان الله تعالى هو الذي يخلق القدرة للعبد ومن لا قدرة له على شيء لم يحسن ان يعلق القدرة عنه اذ لا فائدة ان الواجب به المتعذر به وقوع ما لا قدرة له عليه بحال فاما اذا كان هذا معقولا والله تعالى هو المقدر للعبد كانت قدرته ايضا ثابتة **فان قيل** بهذا التوجيه فيما ابيتم هو ان الله تعالى لما كان مقدرا للعبد اي مثبتا القدرة للعبد وجب ان يثبت القدرة للعبد على وفق ما هو ثابت لله تعالى فالقدرة الثابتة لله تعالى قدرة الاختراع فوجب ان يثبت ايضا للعبد قدرة الاختراع لا قدرة الاكتساب الا ترى ان الله تعالى اذا علم شيئا ثم اعلمنا اعلاما يكسر ما ثبت لنا علما بذلك الشيء ان لو اعلمنا على الوجه الذي علم هو به واما لو اعلمنا على ذلك الوجه لا يكسر اعلاما بل يكون تجهيلا فانه تعالى لو اعلم شيئا اسود او اسفر او طويلا فان اعلمنا

على ذلك الوجه الذي هو عليه كان ثابتا لنا علما واما اذا علم هو شيئا اسود واعلمنا اسفر فانه لا يكون علما بل يكون جهلا فكذا هذا فانه قدرته ولو اراد ايانا اي يجب ان يكون اراده ايانا على وفق ما هو قادر عليه والله تعالى قادر على المقدور بالقدرة اختراعا فكان اراده العبد ايضا كذلك **قلنا** لا كذلك بل كان اراده ايانا على الاكتساب اولا منه وان لم يقدر ما على الاختراع وذلك ان الله تعالى لما لم يقدرنا على الاختراع ولا اداء ذلك الا مع المحال وهو دخول مقدور واحد تحت قدرتي الاختراع وقدرتنا استحالة لم يجب لنا بالدليل الوجيه ان للعبد فعلا يتعلق به قدرته وان ثبت الاختراع من جهته مستحيل وجب بمجموع الدليلين ان المقدور بزعمان مكتسب ومخترع والقدرة تتعلق بالمقدور بحسب جهة اختراع وجهة الكسب فاختص الله تعالى بقدرة الاختراع والعبد بقدرة الاكتساب بخلاف العلم فانه ليس للعلم الا جهة واحدة وهي ان يتعلق العلم بالشيء على ما هو به اذ لو تعلق به على هذه الجهة لكان ذلك جهلا لا علما ولما لم يتنوع العلم في نفسه لم يتعلم عن العلم على الوجه الذي هو ضده بخلاف القدرة فانها تتنوع نوعين اختراعا واكتسابا فيتقيد بعضها على حسب ما وافق حاله ويتأتى الاكتساب وما يتعلق من اتيان التركة الى قوله فان الشركة ان سعر كل شريك ما هو له دون شريكه **فان قلت** هو الذي ذكره من تعريف التركة هو مخالف لما ذكره في شروط صحة الصلاة والفوائد الظهيرية وعزيا قالوا التركة عبارة عن اختلاط المتميز متصلا بحيث لا يتوقف احد المتميزين الا بخرق ومنها الشركة بالخرق حيث له الصابون الذي فيه اختلاط بعض حبله ببعض وقوله هنا هي ان سعر كل شريك ما هو له دون شريكه وهذا الذي ذكره هنا عبارة عن شركة الشيوع وبعضها عن الصور كلها اذ المفرد عبارة عن رفع الاختلاط والتركة عبارة عن الاختلاط **قلت** المراد من المفرد هناك هو المفرد بالصرف في نصيب بعضهم اتباع شركة الاملاك التي هي عبارة عن الاختلاط فكان كل واحد من المتميزين مريعيا فيما ذكرنا من التعريف والدليل على هذا الذي دلت من اتباع الشركة ما اورده من المطلق بقوله كشركة القرية والمحلة وكما يفعله المحوس فان شركة القرية اذا كانا مشتركين بالنصف فان كل واحد منهما انما صرف في نصيبه الذي هو النصف فلا سعاه مع اتباعي في التركة سماه في القرية وأراد المجوس لما جعلوا آخر من تركتا لله تعالى على دينهم لعنهم الله

تجعلون عبادهم شركاء لله تعالى في الالهية ومعنى الشركة وكذلك المشركون الذين عبدوا
الاصنام الا ترى ان المشركين الذين يجعلون بعض الحيوان والانعام لله تعالى ويجعلون بعضها للاصنام
فانهم يخلطون هذه النصيبات بعضها ببعضها صرفون الى ما عينوه واما اذا اختلط بعضها ببعض نصرفوه
الى الاصنام اى يتصدقون بنيته التي سلكها الاصنام ويقولون الله احسن غنيا عن الذي للاصنام والاصنام
يحتاج الى الذي لله تعالى واحسن الله تعالى بسببه بقوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا
لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله تعالى منه فعلم بهذا ان المشركين يعبدون بخصيص
كل جزء الله والشركاء بالخصيص يبقون الشركة بين الله وبين الاصنام وان تتردد كل شركة بمثل ما وصفنا وبين
شريكه لانه تعالى الشركة لكن يجب ان تكون الشركة لكل واحد من الشريكين بجهة واحدة كملك الرقبة
من الشريكين لا بحسب مختلفتين بان يكون احدهما ملك رقبة والآخر ملك استخدام وقال المصنف رحمه الله
ان المشرك عند اهل الاسلام نوعان احدهما مشرك وسبب شركه انه جعل العالم وهم الحوس فكون
ما هو مخلوق لله تعالى من الجزاء عزما هو مخلوق شركه وما هو مخلوق شركه من الشرور والقبائح عزما هو
مخلوق لله تعالى والثاني من سبب شركه ان تعالى شركاء لسجانه العباد دون الحس وهم عبدة الاصنام
فانهم كانوا يسمون من خلق السموات والارض لقولهم الله غير انهم يعبدون الاصنام كما يعبدون الصانع
ويجعلون لها مسجدة للعبادة كما يسجدون الصانع ثم ما وجد من عباد هؤلاء الاصنام لا يكون عبادة لله تعالى
وما وجد من عباد هؤلاء لله تعالى لا يكون عبادة للاصنام ولذلك خلق العالم فان العالم اعيان واعراض
وما اوجده الله تعالى غير ما اوجبه عبده غير ما اوجبه الله تعالى فيكون العالم له
واعيانه وهذا هو حقيقة الشركة ولذلك كل من ملك كان العبد شريكا لله تعالى فانا لو راينا ان زيدا
مع عمرو لو اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا من اجزاء الدار لا يقدر على ذلك وما يقدر عليه
ذاك لا يقدر على هذا فصل كل واحد منهما ما يقدر حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع احد من ارباب
اللسان من القول ان زيدا وعمرو اشتركا في بناء الدار ثم ان الفعل من العبد لما لم يحصل الا بوجود قدرة
يخترعها الله تعالى لا قدرة للعبد عليها وفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه وحصل الفعل بمجموع
مقدورهما فكان الاحياء شركاء الله تعالى في خلق العالم وكل حق في كل فعل يفعله شريك الله تعالى
واما ما قلنا ان سبب الشركة اذعن ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد بالذات وما هو مقدور العبد

مقدور

مقدور الله تعالى وهذا لم يجعل شركة كان الملك اذا ما هو ملك العبد عينه ملك الله تعالى ولم يزل عن
التي جعلها ملكا لعباده عينه ملك العبد ولم يجعل ذلك شركة الملك باجماع العقلاء وقال
التتمة ان الشركة في الدار ان يختص كل واحد من الشريكين ببعضه من الدار وما يكون احدهما
للآخر فاما ان يكون كل الدار لاحدهما بجهة وبعضها يكون للآخر بجهة اخرى فلا نعد هذا شركة
لكن استيجار واذا من انسان كان الدار لمالك بجهة ملك الرقبة وعين هذه الدار للمستأجر بجهة ملك
المنفعة فكذا فعل العبد اذا كان كذلك فانا قال الله تعالى بجهة الخلق وبعضها الى العباد بجهة الكسب
لا يكون مشركا على ان الخصم لو انصفوا لعرفوا انهم هم القائلون بالشركة لانا نحن فانهم اضافوا
وجود الاعراض كلها العباد بجهة الخلق ووجود الاعيان كلها الله تعالى بجهة الخلق ايضا هذا هو الشركة
في ايجاد العالم فان العالم اعيان واعراض فكان البعض بايجاد الله تعالى والبعض بايجاد العبد
وهو معنى الشركة وهذا هو معنى قوله وتبين انهم هم المشركون لله تعالى شركاء في العالم
خصومهم وقوله هذا من اغاليطهم ما هو حسن قاموا بانكاره نعني انهم قالوا ان ايجاد العبد قبيح فلم
من هذا ان يكون العبد هو الخالق لان القبيح لا يضاف الى الله تعالى فلنا على هذا العلل سئل لم
يكون الله تعالى خالقا للافعال الحسنة لعدم القبح فيها وهو هذا قالت المعتزلة كل افعال العباد
مخلوقة لهم فعلل تكثير المعتزلة قولهم انا نضاف حسن افعال العباد الى الله تعالى لان من افعالهم
ما هو قبيح فلنا لو كان لقبائحهم حسنة ايضا نضاف الى العبد عند كم فعلل تعليلكم بان علم ايضا فيها
الى الله تعالى باعتبار ان فيها قبحا فان قيل سلمنا فعلل تعليلهم بهذا لانه لما ثبت مذهبهم في
الافعال القبيحة ثبت مذهبهم ايضا في الافعال الحسنة لعدم القائل بالفصل لان القائلين بكون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى اولا بعد وفي قائل احدهما الكل مخلوق الله تعالى وقال القدرية الثانية
الكل مخلوق العباد بعد ذلك القول بكون الافعال القبيحة مخلوقة العباد والافعال الحسنة مخلوقة
الله تعالى قول مخالف للاجماع قلنا تعلل تعليلهم لانه لما لم يضف الافعال الحسنة ما هو للقائل بالاضافة
الى الله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى خالق كل شيء فدخل هي تحت خلق الله تعالى فلما خلق هي تحت خلق الله
تعالى باعتبار انها شيء فدخل ما اشتاركها في اسم الشيئية لعدم القائل بالفصل فكان ما ذكروه معارضا بمثله
وكل تعليل لا يكون عن المعارضة هو باطل كما صح عن الشافعي رحمه الله وما ذكروه من الكلام الاصلي فانما

لما ذكره الكاتب بقوله ثم قول المانب بالدليل ان ليس للعبد فعل الا ايجاد الى آخره الملفق سلفين
ما ذكرين واما جعل المحوس اجزاء خير وجعل قولهم هذا هو ان ايجاد القبيح قبيح تلفيقا منهم الى هذا
القول صراين لقولهم ذلك وقولنا من جعل ادرين سترا لله تعالى وما قالوا ان شيء احزاء
العالم ما هو ضار شر قبيح مستقذر وايجاد هذه الاشياء ليس بحكمة والباري حكيم يتنزه منه
ايجاد هذه الاشياء لما انه يستحيل عليه السفه واسئل ايها محدثة فلابد لها من محدث فعلنا
ان لها محدثا سفيها وهو اهرمن وكذا من جد الشر شريرا والله تعالى منزه عن هذا الوصف فقد ان
وجود الشر كان ما ايجاده وكذا السوفسطائية فانهم انتفوا العالم اصلا قديما وحادثا النور
والظلمة واثنانية يرين المحوس والسوفسطائية بالخلاف لان السوفسطائية غير المحوس فان المحوس جعلوا خالق
العالم اثنين والسوفسطائية جعلوا اصل العالم وهما فقولهم قول المحوس بان خالق الشرور والاجسام
الضارة ليس بحكيم فلما نفت السوفسطائية من الدهرية استحالة حدوث شيء ما من شيء ومن المحوس
جزموا باحداث الانواع والاهوال والشرور والاجسام الضارة من العلة ثم تلقفت المعتزلة منهم جميعا
فزعموا ان ايجاد القبيح قبيح وان ما خلا عن النفع فهو سفه تصونت المعتزلة السوفسطائية عن ما مس العاقل من
فزعمت ان ايجاد القبيح قبيح وهو سفه غيرانهم خالفوا المحوس والسوفسطائية في تخليق الاجسام المستخبثة
المستقذرة والاعيان الضارة وزعمت السوفسطائية انها لما كانت قبيحة كان ايجادها قبيحا وهي محدثة
فلابد لها من صانع آخر والكون للحوادث قبيحا مما شاء الله تعالى بخبثها وتسبيه الكواجنبيها لقوله تعالى
وسئل كله حسنة كسخرة حسنة الا انه وزعمت ان القردة والخنازير وابليس ومردة الشياطين
كلهم اشياء مستحسنة لما حبث فيها والقبح انما انتفى عن الافعال دون الاجسام والاعيان لما انها
لو كانت قبيحة لم يكن ايجادها حكمة وتمسك الفريقان جميعا اعني المعتزلة والسوفسطائية
اعني ان ايجاد القبيح قبيح وان العقل الحالي عن النفع سفه مما يدل على تنزيه الحكيم عنها وانا ان
الباري يرى عبده يزني بامته ويخلي سبيلها مع القدرة على المنع ولا يكفي بذلك بل يخلق قدرة
ذلك العبد والشهوة في الامة ويعطي الكافر قدرة مع علمه انه يستعملها وينتوي عليه ومثل هذا في
الشاهد قبيح وقد حسن منه ذلك ووقعت المغايرة بين الشاهد والغايب فبطل بذلك استشهادهم
وسوسيهم من الشاهد والغايب ثم قال لهم ان نسكتهم بالشاهد فقولوا ان الله تعالى ليس بحكيم

لما انه لا يصح فعله وعندكم ان ما خلا عن النفع فهو سفه وان قلتم ان حكيم تقولوا انه يصح فعل الحجامة
وادا الضرورات وباي امر تتمسكوا حرجوا عن الدين وان ابوا الا ان تقولوا استشهادهم بالشاهد
واذا بطل ذلك قال جمهور متكلمي اهل الحديث القبيح ما نهي عنه والله تعالى ليس بنهي عن ايجاد الكفر
والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى عبدا قبيحا وكسب العبد صحيحا واما مشايخنا فانهم
قالوا الكل فعله عامته حميدة فهو حكمة وما ليست له عاقبة حميدة فهو سفه وقد سبق القول منا في هذا
في ابطال مذهب الدهرية وهو ان الله تعالى خلق ما لا يحصى كثرة مما انتفاع الحدين خلقه به ولا
اطلاع لمحصي على منافع الاجزاء الكائنة في تخوم الاراضين وبواطن الجبال وقعور البحار وهو تعالى تحمل
عن الانتفاع بشيء ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثا فعلم بهذا ان تفسير الحكمة والسفه عندنا ما قالوه وقوله
اذا وقف لهم لعقولهم على كنه من الحكم البشرية فان الحذاق من اهل الحرف يسخرون اشياء
فما لهم من الحرف لعقولهم لم يسخرها احد منهم من اهل تلك الحرف او غيرهم وهذا امر فعاين في كل
زمان فلم يدرك اهل الاعزال الحكم السنية وجب ان لم يدركوا الحكم الربوبية بالطريق الاولى
ثم قوله مستدرك عن انه ليس الواجب على من قال بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
وان الله تعالى موصوف بالحكمة اطرادها حكمة الله تعالى فيما خلقهم بل الواجب عليه اقامة الدليل على
ما ادعاه من بيان ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وقد مر من ذلك بالدلائل القطعية وقد ساعدنا
الخصم في ان الله تعالى موصوف بالحكمة اي بمعنى ان الله حكيم فيما خلق فيما ثبت هاهنا بان المعتزلة
احدهما بالدلائل القطعية والثانية بمساعدة الخصم ثبت الوجه ان الله تعالى حكيم في خلق الكفر
والمعاصي ضرورة ليس الواجب عليه بان حكمة الله تعالى تعود الى كل فرد من افراد المخلوقين اذ الحكم الكلي
على المجموع كان حكما على كل فرد من افراد ذلك المجموع ثم من المصنف رحمة الله وجه الحكمة في خلق
الكفر والمعاصي وهو ان خلق الشيطان غير واجب عليه فكان هو متبرعا في خلق الشيطان منها اي من الحكم
الربانية ان يخلقه ما حسن من الافعال كالايمان بالله والصلوة والزكوة وغيرها وقبح منها
كالكفر والمعاصي على تخلق المتضادين وهو ما حسن من الافعال وما قبح منها وكذلك الجاد المتقابلين
وهو ايضا معنى تخلق المتضادين غير ان في ذكر الجاد بيان الخلق وذكر المتقابلين بيان المتضادين
زيادة ايضاح وتبيين حيث تعلم به ان لفظ الجاد يطلق على الخلق ولفظ المتقابلين يطلق على

المتضادين معلوم بذلك ضرورة كل واحد من البطش اذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطرا لكونه
يد المرتعش فانه لا يمكن من تسكين يده كما انه مضطر في تحريك يده فذلك وجد منه نوعي الحركة والسكون نوع
واحد لا غير وهو الحركة لكنه مضطر اليها وكذلك في سائر الاعيان اذا وجد منه نوع واحد لا غير من
المتضادين كان ذلك دلالة اضطراره في ذلك وكونه مجبولا عليه كالتحرك للاكل والتبرد بالثلج والتدفي
بالنار وهذا كان خلق ما حسن من الاجسام كصورة الادمي وقبح كصورة القردة والخنازير فان قلت
على فعل الحسن وهو المعتزلة سلمتم في الاجسام على ما ذكر من مذهبهم والباقي في الافعال فكيف ذكر المصنف
رحمه الله قبح الاجسام في مقام الزام الحجة عليهم وهم ينكرون ذلك قلت الالزام بالدليل القطعي كما يليق
بالاحتجاج هو ان يظهر ذلك اما بالحس والمشاهدة كتحمل صور القبح في الاجسام كما مر من غير خلاف
وطلب كما منه ازدواج من الانعام وخبث كحيوان الارض وما لا يؤكل لحمه من الحيوانات وقبح كالسهو
والسكر وضرر كالسم القاتل والموذيات من الحيوانات والآلام وهو ما كان اكله سببا للالم
والالم وهو ما كان اكله سببا للالذاذ او هو تكرار لقوله وقبح وضرر بيان اخر ليستدل به على انه
كما يحال بالمتضادين من النفع والضرر كذلك يحال هذه العبارة ايضا وقوله ايضا
اي وفي تخليق الله تعالى الكنز والمعاصي وقوله ايضا اشارة الى ان في تخليق الله تعالى الكنز والمعاصي
حكمة اخرى وهي بيان امتياز القدرة الالهية من القدرة الحدثية سوى ما ذكر من الحكمة السابقة
وهي بيان كمال قدرته على تخليق المتضادين وفيه ايضا اظهار القدرة على فعل الغير اي وفينا مثل من
تخليق الله تعالى افعال العباد اظهار ثبوت قدرة الله تعالى على فعل غيره وهو فعل العباد وهذا ان لافعال
العباد اعاظم لا خلاف بيننا وبين الخصم في ذلك ثم لو قلنا ان افعال العباد التي نحن اعاظمها تالاجماع
هي مخلوقة لله تعالى كان في اظهار قدرة الله تعالى على فعل الغير وفي ذلك اثبات كلتا كمال قدرة
الله تعالى حتى ثبت ان قدرته على فعل نفسه في خلق الاعيان وعلى فعل غيره في خلق الاغراض
مخالف قدرة العباد فان قدرتهم لا يجاد وتعرض فعل نفسهم الى فعل الغير وبه يمتاز القدرة
الالهية اي ويقول ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ميزة قدرة الله تعالى من القدرة الحدثية
وهي قدرة العباد فان قدرة العباد لا تتعلق بفعل غيرهم واما الله تعالى تظهر ان قدرته في
فعل نفسه وهو خلق الاعيان وفي فعل غيره وهو خلق افعال العباد التي هي اعراض تظهر بذلك

ان قلتما من حمل الله تعالى افعال العباد انه قادر على قدرة غيره اي ان الله تعالى قادر على محل
قدرة غيره وهو محل قدرة العباد فان محل قدرة البطش اليد ومحل قدرة المشي الرجل ومحل قدرة
التكلم اللسان واذا قلتما ان الله تعالى خالق لهذه الافعال في هذه المحال كان ذلك قولا بان الله
تعالى قادر على محل قدرة غيره وهو ان القدرة الحدثية لا تتعلق الا بقدرة الحدثية والمشيئة الساطعة
من المشيئة القاصرة فالمشيئة الساطعة مشيئة الله تعالى لانها تشمل فعل نفسه وفعل العباد فان فعل
العباد بمشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله وكذلك فعل نفسه بمشيئته قال
الله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد السلطان الوالي والحجة ايضا والا ولى هنا المعنى الاول
فان معنى قوله المشيء سلطانه اي هو ممنوع من ان يعرض للملك وحدوده متعرض الايد والاقدام
القوة يقال منه آيده على افعله بمعنى قوله القوى أيده اي القوى قوته بحيث لا يضعف في
وقت من الاوقات فيكسر قوته المتحدين ويقهر اعداءه وينصر اولياءه المسانة استوار
سدن من حد ضرب الكيد بدسكالیدن من حد ضرب بمعنى قوله المتين كيده القوى مجازا تقابله
كيد الكفار بحيث بعض كيده كهمن في الدنيا ويا مرهم بالعذاب الدائم في العقبى وكيده مالا
بعضه ناقص فكان كيده متينا اي قويا وقوله ثم كان ايجاد ما خبث من الاجسام حكمة
والسؤال في هذا مثل السؤال في قوله وهذا كان خلق ما حسن من الاجسام وقبح والجواب عنه
مثل الجواب هناك وذكر المصنف رحمه الله في هذا السؤال وجوابا فان قيل لو كان الله تعالى
هو الذي تولى تخليق الكنز والمعاصي كان يجوز ان يقال يا خالق الكنز والمعاصي اذ هو يكون صدقا
والصدق لا منع عنه وحيث منع منه دل انه لم يخلق ذلك قلنا ظهر هذا سؤال تلقنوه من اخوانكم
المعتزلة حيث يزعمون انه تعالى لو كان خالقا للاجسام المستخبثة المستقذرة كان يجوز ان
يقال يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان والعذرة والانتان وحيث لم يجز ذلك دل
انه لم يخلقها فان كان ما سألوا لازما فهذا لازم وان كان ساقطا باطلا فسؤالكم باطل ثم نقول
انا نقول الله تعالى خالق كل شيء ويدخل تحته افعال الخلق والاجسام الخبيثة وغير ذلك والاتيان
من ذلك ولكن لا نقول ذلك على التخصيص بل ان اضافته كلية الاشياء الى الله تعالى كاضافة قوله تعالى لله
ملك السموات والارض واضافة الى كلية الاشياء كقوله تعالى رب العالمين يخرج مخرج التعظيم

لله تعالى والتحميد له واصنافه خاصة الاسناد اليه واضافته الى خاصة الاسناد تخضع خضوع تعظيم
ذلك الخاص كما يقال آله محمد وآله موسى وآله هارون وعبد الله وسنة الله وناقة الله والكفر للعاص
ليست بمحظورة فلا يحظر اضافتها الى الله على الاطلاق فلهذا لا يحظر ان يقال لما حال الفرده والجنازير
اذ من ذلك فعله لا يفعل الا ما يشتهيه اى من فعل الفعل لاجل منفعة نفسه لا لبيان فعل فعلا نافعا
منفعة اما في جلب المنفعة او دفع المضرة والله تعالى متعال عن المنفعة لنفسه وقوله والحكمة
تقتضي كون الكفر على هذه الصفات وهي القبح والبطلان والشر وانما اقتضت الحكمة ان يكون
الكفر موصوفا بهذه الصفات الذميمة لانه كفران لنعمة المنعم والعقل يقضي قبح ذلك على ما هو الحق
نسخ فيجب ابطاله فالجاده عليها اى فالجاد الكفر على هذه الصفات الذميمة كان حكمة وقوله
وانما السفه تحصيله حكمة صوابا كما يصدر الكافر اى سعد الكافر الكفر على انه حسن وصواب
قال الله تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا قال العبد الضعيف عفر الله له هذا الحصر لا يقتضي
حواز ان يكتسب المسلم الكفر على اعتقاد انه قبيح وباطل وشر وان كان ظاهر هذا الحصر يقتضيه
لان الدليل قام لنا على ان المسلم لو اكتسب الكفر بان وصف كان هو مرتدا وناذا يدفنه
المسلمون عن عشيرته لانه عند اكتسابه الكفر وان كان معتقدا له على ما عليه صفته من القبح والبطلان
لكفره باستخفافه دين الاسلام واما لو كان معتقدا عند كسبه خلاف ما عليه صفته فلا سلم كفره
وارتداده ولا يلزم هذا في الاجاد اى لا يلزم القائل بالاجاد على هذه الصفات الذميمة ما لا يلزم
في اجاد الكفر بيان عن الوجود وبيان كمال قدرته حيث قدر على خلق الاعيان والاعراض والحسن
والقبح وغير ذلك مما ذكر في الكتاب بخلاف اكتساب الكفر والعاصي فانه ليس فيه بيان القدرة
والبيان كمال القدرة فكان اكتساب الكفر شرا محضا ليس فيه جهة الحكمة بوجه فكان كافرا بان
وجه اكتساب الكفر بخلاف سائر المعاصي لان فيها شهوة النفس نحو الزنى وشرب الخمر وغيرهما فان
المسلم لو اكتسبها على اعتقاد انها حرام لم يكن كافرا بل كان فاسقا وانما يكون كافرا في اكتساب
تلك المعاصي اذا اكتسبها على اعتقاد انها حلال واما اكتساب الكفر فلا شهوة في ابرات الكفر بين
الاعتقادين وقوله وهذا يعلم توهم اشارة الى ما ذكر من قوله فالجاده عليها كان
حكمة الى آخره وقوله فان استحسان الذم الى آخر جواب عن قول المعتزلة انه تعالى لو كان

هو الذي تولى ايجاد الكفر فالذم عليه لما له من وجه الحكمة فاكوار متدن
من حد علم نقال رجل وخير وشر اى ثقيل وطائر وخيمة لوام توابي ساكنها ولما يقصد
بتحصيله على ضد ما تقتضيه الحكمة اى سفاهة العبد بسبب اكتسابه الكفر سلما جعل هذين الحسن
احدهما ان في اكتسابه اكتساب ما هو من وجه الحكمة اى ضررها وهو كون الكافر في عاقبة
امره بسبب كفره مخلدا في العذاب الدائم فكان سفيها لذلك والثاني ان سفاهته بسبب تحصيله
الكفر على اعتقاد حلاف ما عليه صفة الكفر فان صفة الكفر هي القبح لعينه وهو الكسبة على
اعتقاد انه حسن فكان سفيها جاهلا وهو جهل قبيح ومن لجأ ما حرمه الله تعالى كان كافرا
سفيها وهذان الحسنان لا يوجدان في حق ايجاد الله تعالى فلا سبب في ايجاده السفاهة وقوله
والحاجة نا الى بيان الجهة التي يتعلق بها قدرة العبد جواب عن قولهم انه ليس وراء الوجود معنى
يتعلق به القدرة وانما قلنا الحاجة نا الى بيان الجهة التي يتعلق بها القدرة لان على المبتدع ان
يثبت ما ادعاه بالدليل وقد اقام المصنف رحمه الله ما ادعاه وهو ان العبد له فعل وليست له
قدرة التحقيق بالدليل القطعي ثم بعد ذلك ليس له عليه بيان ان فعل العبد اي شيء من فعله يتعلق
فان ذلك البيان سان ان الوهم ملاحب عليه اتباع الوهم عند قيام الدليل على خلافه وهم يقولون
ان فعل العبد اي شيء يتعلق بعدان اخرج الله تعالى فعل العبد من العدم الى الوجود بخلقه وليس
للعبد وراء الوجود شيء يصح ان يقال ان فعل العبد يتعلق به من ذلك الوجه فاتيان الفعل للعبد
بعد ان كان خروجه من العدم الى الوجود بالله تعالى ليس بمعقول قلنا بل هو معقول لان المعقول
هو ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه فان الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة
لغير الله تعالى وقد قام على ان العبد له فعل لما انه لا يتصور في اوهامكم ذلك لانكم لم تروا في الشاهد
له قدرة الفعل في محل غير والوهم من سائر الحس وخروج التي عن الوهم مما لا يجب استحالة
ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته وقد ذكرنا ان من اتبع الوهم ولم ينقد للدليل فيما نحن الى معرفته
لخروجه عن الوهم فاول ما يلزمه انكار ثبوت الصانع اذ التصور في الوهم لما ليس بجسم ولا حيز
ولا يحويه من الجهات مناوا ولا اتصال له بنا ولا انفصال له عنا فتعلم بهذا ان ترك الوهم واجب عند
قيام الدليل القطعي على خلاف الوهم فان الدليل القطعي لا يتخلف عن موجبه واما الوهم فيتخلف

فلذلك كان اتباع الدليل واجبا دون الوهم وقوله على ان عندنا الموجد بالحاد الله تعالى
ما اختيار العبد هو فعل العبد وليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله قال المصنف رحمه الله في هذا الموضع
ان هذا الكلام لا يتوجه عليها فانا لا نسلم ان للفعل واحدا بل يكون فاعلا لما على السنة فان ما هو فعل الله
تعالى هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس بفعل للعبد وما هو فعل العبد ليس بفعل لله تعالى بل هو مفعوله
وهذا لان فعل الله تعالى لما كان صفة ازلية قائمة بذاته وهو التكوين علمنا ان في العالم عند وجود
وقت المكون على ما تقتضيه حكمته البالغة في اي وقت توجد فكان ما يوجد من اقسام العالم من
الاعيان والاعراض مفعوله ومكونه لا فعله ثم اردنا بالفعل والتكوين والايجاد في حق افعال
العباد تظهر عند قصد العبد مباشرته وكسبه وهذه الحالة هي الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي والحمد والذم متعلقة بمفعوله وقوله ثم ان مذهب جمهور المعتزلة ان
المعدوم شيء والكثير من جمهورهم عرض الآخر اعلم ان هذا الكلام الى آخر الفصل جواب عن قول
المعتزلة وردّ له وهو ما ذكر مثل هذا بقوله وما نقول ان ليس ورآء الوجود شيء يتعلق به القدرة سمى
انهم يقولون بعدما اوجد الله تعالى فعل العبد هو شيء واحد بداي شيء معنى يتعلق قدرة العبد حتى يكون
فاعلا به قلنا الكم ايضا مثل هذا الكلام وهو ان الشيئية للعالم ثابتة عندكم مع انه لم يوجد العالم
فلم يتعلق بها قدرة وانما يتعلق قدرة الله تعالى بالعالم من حيث الوجود فكذلك من حيث الشيئية فان
الوجود والشيئية عبارتان عن معنى واحد وهو الذات وليس الوجود بمعنى زائد على الذات
يجب ان يكون فيما قلنا كذلك عند قيام الدليل فلا يدفع تشنيعكم هذا ان فيما قلتم زيادة معنى وهي
تنفي قولنا القول بقدم العالم وليس مثل ذلك فيما قلنا فكان لنا ان نحوز وذكر المصنف رحمه الله تعالى
في آخر مسئلة اثبات حدوث العالم من النصرية والمعتزلة لا عما دهم في اكثر مذاهبهم على الوهم
واخراجهم ما ليس بوهم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بين الوهم من الامور اي بين
المحسوس والمعقول ما لوا الى القول باستحالة وجود شيء عما سمي شيئا وصاروا الى الوهم في ذلك وادعوا
القول بقدم الاشياء وهو قول من مرّ السيف او صدوا بعد ذلك من اجزئه له لزمه الحال
نحو هذا وما لوا انا نقول بان العالم كان صدوثه لانه كان شيئا والباري تعالى اوجده
من العدم بعد ان جعل ما ليس بشيء شيئا اذ هو محال ثم اقتصر الكتبي على هذا القدر واراد الجواب

وجماعة من البصريين فزعموا ان ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم ايضا
عرضا وكذا ما كان لونا او طعما او حركة او سكونا او جوهرا فهو في حالة العدم كذلك كالجواهر
والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك في الازل وناد ابو الحسن الخياط وهو استاذ
الكعبي فزعم ان ما كان في حالة الوجود حيثما يكون في حالة العدم ايضا حيثما ثم قال بعد
هذا ثم يقال لهم لو كان الموجود موجودا لذاته لكان المعنى وكذا الشيء شيئا لذاته لكان المعنى كان
المعدوم ذاتا فان قالوا لا فمثل لم كان شيئا والشيء شيء لذاته وكذا العرض والجوهر وان
قالوا كان المعدوم ذاتا فمثل لم يكن موجودا والذات الذي لا حله سمي بالوجود قلنا ثم
نظهر هذا ان قولهم هذا شبيه قول الدهرية بل عين ذلك بل هو شر من قول اصحاب
الهيولى بدرجات فان اولئك يا اثبوا في الازل الهيولى وهو شيء متحد الذات
عندهم وهو كثيف له وهو لا كثيف وليس بجوهر ولا عرض وهو قالوا جميع اجزاء العالم
في الازل وعن هذا قال من قال وصدق في قوله ان المعتزلة مخانيث الدهرية وقوله
والشيء شيء لنفسه والموجود موجود لنفسه اي الشيئية للشيء راجعة الى ذات الشيء
لا ان يكون معنى ورآء ذلك الشيء وكذلك الوجود راجع الى ذات الموجود لا انه صار
موجودا لقيام الوجود كالاسود صار اسود لقيام السواد كان المعتزلة غيرت ذات الاسود
اما الوجود فراجع الى ذات الموجود غير زائد على الماهية كالبياض ناجع الى ذات الابيض لا انه صار
بياضا لقيام المعنى الذي هو ورآء ذات الابيض على ما ذكرنا قبل هذا من استحالة قيام المعنى
بالمعنى وكذلك الشيء شيء لنفسه اي الشيئية راجعة الى ذات الشيء لا انها ورآء الذات
يكون الشيء والموجود واحدا لان الشيء اسم للموجود ان لا شيء عبارة عن العدم فالمعتزلة
يقولون المعدوم شيء ثوابت وحركة وعرض وما يقولون للمعدوم موجود ان الوجود والشيئية واحد
الى هذا كله اشار الامام المحقق مولانا حسام الدين الضرير رحمه الله وقوله والقدرة متعلقة
بالوجود دون الشيئية اي قدرة الله تعالى في حق الجواهر والاعيان وقدرة العباد في حق افعالهم
متعلقة بوجود تلك الاشياء لا بشيئيتها ثم قوله والقدرة متعلقة بالوجود الى قوله فاذن هم
قالوا مثل ما قلنا قول المعتزلة وقوله فاذن هم قالوا مثل ما قلنا فانا نقول ان قدرة الله تعالى قدرة العباد بشيئية

افعالهم ان سنيه الافعال عبارة عن وجود افعالهم والعباد لا يقولون ايجاد افعالهم فلذلك
لا يقولون سنيه افعالهم وهو ايضا قالوا به بان قدره العباد غير متعلقه بسنيه افعالهم كما قالوا
قالين مثل ما قلنا فحاصل العباد هذا هو الذى اراده المصنف رحمه الله حيث ذكر بعده ما يسمى
هذا المعنى وهو قوله فانا لا نسلم تعلق قدره العبد بالسنيه وهم قالوا به ويحمل ان يكون
معناه فانهم سنعوا علينا قولنا ان ايجاد افعال العباد من الله تعالى والكسب بها من العباد
فقالوا ليس وراء الوجود شئ يتعلق به قدره العبد فكيف يصح قولكم الايجاد من الله والكسب
من العبد مع انه لا شئ عند العبد سوى الوجود فاذا اوجده الله تعالى باى شئ يكتسب العبد
قلنا هو قالوا نعم هذا المسلم ايضا مثل ما قلنا فكان تشنيعهم مردودا عليهم فانهم قالوا قدره العباد
متعلقه بافعالهم من حيث الوجود دون السنيه فانها عبارتان عن معنى واحد فعلنا اذا
تعلقت قدره العباد بافعالهم من حيث الوجود فاى شئ بقى بها حتى تسمو السنيه وقدره
العبد غير متعلقه بها اذ المقدور ان السنيه والوجود شئ واحد واقروا بجميع ما انكروا علينا
فانا لما قلنا لا قدره للعباد على افعالهم من حيث الايجاد بل من حيث الكسب والمباشره وكانوا
انكروا علينا ذلك القول فقالوا بل العباد يوجدون افعالهم اقروا بانه لا قدره للعباد على
افعالهم من حيث السنيه كما نقول نحن اذا لم يتعلق قدره العباد بالسنيه عندهم وجب
ان لا يتعلق بالوجود ايضا لانهما عبارتان عن معنى واحد كانوا مقرين بما انكروا علينا
فحاصل ان قدره العباد لا تتعلق بافعالهم من حيث الوجود وحاصله ان جميع ما شنعوا علينا
لازم عليهم من امر محال وهو قدم العالم ونقض اصولهم اما قدم العالم فظاهر لان الحدوث عندهم
والشئ والموجود عبارتان عن معنى واحد فكان العالم موجودا بنفسه واما نقض اصولهم فانهم
يقولون المحدوث شئ وليس بموجود انهم يقولون الشئ والموجود واحد ويقولون المحدوث فات
ولا يقولون المعدوم موجود ان الذات والموجود واحد ثم لما قالوا بان المحدوث معدوم وجب ان
لا يقولوا ان المحدوث شئ لان الشئ والموجود واحد فكانوا نقضوا في اقوالهم هذه ثم اى فرق
في حق العبد اذا لم يكن للعبد تعلق قدره بسنيه فعلى بعد ذلك لم تحل اما ان كانت السنيه ثابته
بنفسها او بايجاد الله تعالى اياها فان قلنا بنفسها يلزم منه قدم العالم وان قلنا بايجاد الله تعالى اياها

لا يلزم صحب على المسلمين ان يقولوا بايجاد الله تعالى اياها اجوبة اما عن قول القائلين بقدم العالم وبيانه
قالوا المحدوث لا يتم وجوده العالم عصمنا الله تعالى عن قول هذا اعتقاده وقوله هو عين ما يذهب اليه
خصومهم وهو اهل السنه والجماعه وانما قال وهو عين ما يذهب اليه خصومهم لان عند اهل السنه الثواب
والعقاب يتعلقان بالكسب بالسنيه ولذلك المعتزله يقولون ان الثواب والعقاب لا يتعلقان بالسنيه لكان
قول اهل السنه كقول المعتزله وقول المعتزله كقول اهل السنه من هذا الوجه ثم هما يتعلقان من وجه
آخر وهو ان اهل السنه يقولون ان افعال العباد موجوده بايجاد الله تعالى وكسبهم وان لهم فعلا
وقالت المعتزله بل افعال العباد موجوده بايجاد العباد وبقدرة الله تعالى عن افعالهم منقطع فكان بينما
قاله اهل السنه اتباع الدلايل العقليه من اظهرها اسفاء الشركه من الله تعالى في خلق العباد اذ لو قلنا
بان العباد خالقون افعالهم كما قالين بان العباد شركاء لله تعالى في خلق بعض العالم وهو الاعراض وغيره
ذلك شئ ما ذكرنا والسمعيه كقوله تعالى خالق كل شئ وهذا معنى قوله بل ما يذهبون اليه اى بل ما يذهب اليه
خصوم المعتزله وهو اهل السنه اتباع للدلايل العقليه والسمعيه وانما قلنا قد ذكر الدلايل العقليه على
ذكر الدلايل السمعيه لما ان الاصل في الاحتجاج في علم الكلام الدليل العقلي بدليل وجوب الايمان بالله تعالى
وحدانيته قبل ورود السمع وقد ذكرناه وهم يقولون بعين ما قوله الخصوم وهو ان قدره العباد
لا تتعلق بسنيه افعالهم الى هي عبارة عن الوجود وكذلك المعتزله يقولون لا تتعلق قدره العباد بسنيه
افعالهم في المنازع فيه وهو ان افعال العباد هل هي مقدوره العباد ام لا عندنا لا وعندهم نعم رجع
عائد بقوله هم الى ما قلنا بان العباد لا يوجدون افعالهم لما ان السنيه والوجود واحد فلا يجوز ان
تتعلق قدره العباد ولا قدره الله تعالى بسنيه افعالهم وكانوا قالين بان العباد لا يوجدون افعالهم لعلمهم
في الحال كلامهم اخيرا يقولون بقدم العالم لا تتعلق بسنيه العالم قدره احد لا قدره الله تعالى ولا قدره
العباد فكان العالم عندهم قديم السنيه حدث الصنعه وهو من مذهب اصحاب الطبول بل وهو متردد من قول اصحاب
الطبول على ما ذكرنا دليل هذا من رواية السمع سيرد ذلك كل مقدور وقع في محل قدرة هو كسب فعل هذه
العبد هو ذات العبد والحراك ولما كانت قدرة العبد حادثة كانت عرضا وكان محاجه الى المحل والمحل هو الله
تعالى بقدم صفاته ومن حاجة العرض الى المحل تلك وقع ما وقع من المحل لا في محل قدرته وهي
قوله وما وقع لا في محل قدرته هو خلق الله الذي وقع من اثر الخلق وهو المخلوق لا في محل قدرة الله تعالى

سبحانه قدرته الله تعالى قديمة قائمة بذات الله تعالى لكانت مستحيلة عن المحل فلا يطلق لفظ المحل على ذات
الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان المحال مع المحل يتغايران وصفات الله تعالى هي ذاته لا غيره ولا يصح
اطلاق لفظ الحال عليه لان لفظ الحلول يدل على الحدوث والانتقال والله تعالى منزه عن الحدوث لجميع
صفاته فلذلك لم يصح اطلاق ذلك فلا يقع من اثر الحال في محل قدرة الله تعالى لانه تعالى لما عجل لها
لما ذكرنا واسم الفعل يشملهما اي لفظ الفعل يطلق على الخلق وعلى الكسب فيقال فعل الله وفعل العباد
فكان هذان النوعان مع جنسيهما الشامل لهما كالهون يشمل العباد والبهائم واسم الملك يشمل
المصرف وغير المصرف واسم الركاز يشمل الحديد والنحاس وكل من هذه الانواع مختص باسم على
حدة لا يطلق ذلك الاسم على غيره ثم ان الفعل انما يطلق عليهما لوجود حد الفعل فيهما وهو صرف
الملك من الامكان الى الوجوب اي الى التحقق والثبوت وقيل ما وقع بالة فهو كسب فان العبد
موصوف بالاحتياج فكان محتاجا الى الة فعله والله تعالى مستغن على الاطلاق عن كل شئ فلا يحتاج
الى الة لخلق وهذا هو المعنى في الحد الثالث وهو قوله ما وقع المقدور به من حيث صح انفراد القادر
به فهو خلق وما وقع مقدورا به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب وهذا لما قلنا ان العبد محتاج في
تحصيل مقدوره الى ما يحصل هو به واسطة الا ترى ان الكاتب اذا اراد كتابة شئ تعذر عليه تحصيل
كتابته عند انفراده عن الدواة واخذ القلم بيده وكذلك سائر الصناع في اعمالهم واما الله تعالى فهو
متعال عن الاحتياج الى شئ وهو متفرد في ايجاده لا حاجة به الى غيره فلما وجده فكان خالقا بدون
واسطة شئ لانه خلقه الله تعالى فدل وخلقه دليلا على ان يجعل وجيها حالا عن الفاعل وهذه
مسئلة عظيمة اي مسئلة خلق افعال العباد مسئلة عظيمة بيان عظمها من حيث ان فروعها
كثيرة فان المسائل التي سبقتها كالمولدات وان المعدوم ثبت بالحكم ومسئلة الارزاق
وان المعاصي بارادة الله تعالى والقضاء والقدر والهدى والاضلال فانها كلها مبنية على
هذه المسئلة يكثر فيها دلائل اهل الحق وشبهات الخصوم حتى دلائل اهل الحق ومحالفها وكانت
لها محالست في الحقيقة دلائل بل خرجت عن مقابلة دلائل اهل الحق ومحالفها وكانت
شبهات صعب على اهل الحق الجواب عنها وقد اجاب المصنف رحمه الله عما ذكروا من الشبهات
بجواب يذعن له المصنف ويمتثل استدلال اللاج على وجه يرغم ويرغف والفرق

والفرق بين التعنت والتعصب قال في الفوائد الظهيرية المتعنت لغة من تطلب العنف وهو
وقوع الانسان بما لا يستطيع الخروج عنه فكان المتعنت تطلب العنف قال الله تعالى ولو شاء الله
لاعنتكم قال الزجاج رحمه الله اي لاهلككم والمراد بالمتعنت شرعا من ينكر ما سفعه
بخلاف المخاصم فانه هو الذي ينكر ما يضره واما التعصب فهو ان يكون لعشيرته كالحمية له في
النصرة والحمية بنو الرجل وقرابته لابيه وانما سموا عصبة لانهم عصبوا به اي احاطوا به
فالاب طرف والابن طرف والعم جانب والاخ جانب وكثر استعمال التعصب في الغرض انما هو
فيما سفر عنه الباطل وحاصل الفرق منهما راجع الى ان المتعنت من ينصر نفسه في الباطل
والمتعصب من ينصر غيره في الباطل فلذلك جمع بينهما سلمان الذي يعد من اهل البدع ما خلوا اما
ان كان ينصر نفسه او غيره فالاول متعنت والثاني متعصب ثم في هذه المسئلة شبهات للخصوم
سوى المذكورة في الكتاب فيها ما تمسكوا بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والآية
دليل على كون غيره خالقا فان اطلاق ذلك يوجب ان له تعالى مزية على كل خالق كما يقال فلان
احذق الكتاب واجودهم خطا الا ترى ان القول بانه تعالى اكبر الالهة محال فيستحيل له
ثبوت الالهية لغيره وهذا لما اطلق هذا دل ان غيره خالق لنا التمسك بهذه الآية على ان
غيره خالق لا يصح معه على الاطلاق فان اوائل البصرية وجمع البغدادية ساعدونا على ان
ما سوى الله تعالى ليس بخالق وتسمية وصف من سواه به ولو على سبيل التمثيل دون الاختراع
البصرية المجوزون ذلك تعالى الهنا الخلق بذكر ويراد به التقدير والتصوير دون الاختراع
والايجاد وعلى هذا التقدير يجوز ان تسمى العبد خالقا قال قائلهم

شعر

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ٭ فكانت الآية محمولة عليه دفعا
للنقض عن الباب والدليل على ان العبد يكون فاعلا ولا يكون خالقا والله تعالى هو الخالق
ويجوز اطلاق اسم الخالق على العبد اي على طريق التقدير ان لم يكن خالقا اذا ضم الى الخالق
كما يقال سنة العمرين في ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وان كان ابو بكر لا يسمى عند الانفراد عمر
وكذا يقال للشمس والقمر قمران قال القائل

شعر

اخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمراها والنجوم الطوالع ٭ وان كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد فكذا هذا

ومنها فوله ان الله تعالى اذا فعل في المحل فاذا فعلت فيه فاذا فعلت فيه فاذا لم يفعل الجوهر ولا العرض
والوجود هو عين الشيء اذ ليس معنى وراءه فاذا فعلت والله تعالى اذا لم يفعل الجوهر ولا العرض
ولا الشيء ولا العين ولا العواد ولا البياض ولا الرائحة ولا الطعم فاذا فعل وجودها اذا لم يكن معنى
وراءها او غيرها فوافها ولم يفعل عينها ولا ذاتها فاذا فعل ما اجابوا من شيء فهو لهم جواب
وانما ذكر هذه الاشياء وهي الشيء والعين والجسم والعرض وغيرها فان المعتزلة يقولون الوجود
هو الوجود كانت هذه الاشياء ثابتة له من غير فعل احد والله تعالى لقدرته اصلا بانبات هذه
الاشياء ثم يقولون الوجود ليس معنى وراء ما يظهر عنها ومن هذا الجنس ايضا فولهم لكن يجوز
ان يقال يخلق الله تعالى في هذا السارق سرقة ثم يامر بقطعها ولكنها هذا السارق الزنى ولكنا لكن فعلا لم يفعله
عليه فعلا واذا لم يفعل السارق شيئا ولا الزاني ولا الكافر ولكن الزنى والسرقة والكفر ليست اشياء
واعيانا واعراضا ووجودها اعيانها وليس معنى وراءها ولم يخلق الله تعالى الجوهر ولا الشيء ولا الوصف
ولا العين ولم يخلق معنى وراء ما فاذا فعله وقيل اي فعل يحمد ويذم ويثاب فاجابوا غير سديد
فولهم صواب عما سالوا وهذا كله منا بترع فانا لفائلون على ان العبد وان لم يكن مخترعا
خالقا فله فعل وان كان لا ينبغي كفعله دلك او هما منا فعول بانه تعالى عالم فاعل حي فان الله تعالى
خلق محتارا من ان يفعل حسنا ومن ان يفعل سيئا فكان العقاب على سبيل الجزاء احسانه السيئ
على الخير وسببها ان فعل العبد محلوقا ان يكون كله من الله فيلزم هو عليه واما ان يكون كله
من العبد وهو باطل واما ان يكون بعضه من الله وبعضه من العبد يستركان في الذم فيلزم لو
عقلتم بما استعلتم بهذا التقسيم اذ هذا ما يصح في الاجسام لما هي متبعضة متحيزة دون الاعراض
التي يستحيل عليها البعض والتحزي لانعدام ما لفيها وتركبها وبالبعض له لا كل له اذ خاص الاشياء
الاماكن والتقسيم بالكل والبعض فيما يستحيل عليه الكل والبعض جهل بقول طهم معقول الله تعالى لما فعله
بل هو فعل العبد فيذم على فعله كما هو عندكم شيء وذات وعين وموجود ويذم على وجوده دون
سيئته وذاته وعينه على انا اذا سئنا بالدليل ان له فعلا وان الخراج له فيذم على فعله ولا يذم الله
تعالى على الجنس انه على ما ذكرنا كما يذم عندكم على وجود فعله دون سيئته ومنها قولهم كيف يجوز ان
يكون الشيخ خلق الله تعالى والله تعالى يقول الحسن كل شيء خلقه فلنا معنى خلقه انه احسن خلق الاشياء

لانه عالم بكيفية خلقها على ما علمه من القبح والحسن فكانت على ما اراده ولم يكن على خلاف ذلك
ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصد وكان عالما بتحصيله وبحصوله على ما اراد تعالى فلان يحسن
فعل كذا وفلان يحسن الكتابة والصناعة والتجارة وفلان يحسن القتل فكان الاحسان عبارة
عن كمال عمانه في العلم بذلك ومما يوضح ذلك انه تعالى خلق الخامض والحلاق والقردة والخنازير
والنجاسات المستقذرة فلو خرج الكفر عن خلقه نقيضه هذه الاشياء
وذا باطل فكذا هذا ثم ان كون الشيء قبيحا لذاته لا يخرج بسببه من ان يكون مخلوقا لله تعالى
بما تقدم في الاعيان كما في الاعراض عند تمام الدليل على كونها مخلوقة لله تعالى وقد اظهرنا دليل ذلك
كله حامدين لنعمانه ومسالكين لآياته وهو حسبنا ونعم الوكيل والله الموفق

فصل في

ان المولدات مخلوقة لله تعالى اراد بفصل المتولدات بعد فصل افعال العباد ظاهر المناسبة
اذ هذه افعال صورية وهذه الآتي اذا التي نسميها الجنس متولدات اذ لم يكن بد من ذكر الاول بعد
ذكر الموتى ليكون ذكرهما مرتبا على وجودها اذ وجودهما على هذا الترتيب فحسب ان نذكر دليلنا المؤيد
فان قلت هذا الذي ذكرته من ترتيب الفصل يقولنا ان المتولدات مخلوقة لله تعالى لا يستقيم
على مذهبنا فان القول بالتولد قول المعتزلة حسبما تقولون ان ما وجد في الحسبة من الحركة عقيب اعتماد
الرجل عليها وما وجد من الالم في الحيوان عقيب ضرب الرجل اياه وما وجد من برودة السهم وحركاته
واصابته الهدف بعد الرمي كله افعال الانسان وهو خالقها وتسميها الافعال المتولدة قلنا
ليست هذه الافعال على طريق التولد من افعال العباد على معنى انها تتولد من افعال العباد بعد ضم من الله
تعالى بل باكساد العباد كما قالته عامة المعتزلة فكان في اطلاق ذلك مسامحة على قول اهل الاعتزال مع
ان مذهبنا ليس كذلك بل نقول حسبما اثبتنا ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى مع ان لهم فيها اختيارا
وجب ان تكون هذه الآثار مخلوقة لله تعالى بطريق الاولى لما انه لا اختيار لهم في وجود هذه
الآثار اصلا والدليل على ان مذهبنا فيها ما حكيت بلقب المصنف رحمه الله هذا الفصل في نصرة الادلة
بقوله الكلام في ابطال القول بالتولد وبلقب صاحب الكفاية والهداية بقوله القول في نفي التوليد
والقول في ابطال التوليد ولما كان الامر كذلك علم ان ما ذكره المصنف هنا بقوله ان المتولدات مخلوقة
لله تعالى عن مستقيم على مذهبنا سواء ان في ذلك اوارا بثبوت التولد وتحقيقه وفي عين صريح ببطلان

المولد ما وجه التردد بينهما **قلت** وجه ذلك ان تعال معنى ما ذكرهنا ان انا د الافعال التي تتميها المصنف متولدات الافعال مخلوقة لله تعالى فكان الطلان اوقط المولدات على زعم المصنف انها متولدات كما جاء مثل ذلك في القرآن بقوله ويوم يناديهم اين شركائي وبقوله احضارا عن قول فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وامثال ذلك في اطلاق ذلك مشيلا الى قول اهل الاعتزال بعلمنا ان لذلك فان اهل الاعتزال يقولون ان المولدات افعال الانسان وهو خالقها لاصنع لله تعالى في شيء من ذلك والمصنف رحمه الله يصرح بقوله ان المولدات مخلوقة لله تعالى لكيف يكون مائلا الى قولهم وحاصله ان هذه الآثار التي توجد بعد وجود تلك الافعال المخصوصة تتولد من تلك الافعال عند الحنفية فلما كان العبد خالقا للافعال كان خالقا لما تولد منها ايضا وعندنا ان هذه الآثار توجد بمحض خلق الله تعالى وله قدره ان يمنع هذه الآثار من تولدها عقب تلك الافعال وهذا كما حكي عن الاستاذ ابي اسحاق رحمه الله كان يقول ظهرت حقيقة مذهبنا في هذه المسئلة عيانا في حادثة تاراب بخارا فان الكفار في ذلك اليوم كانوا يضربوني بالآلة عظيمة وما كان يحصل من الالم شيء **وقوله** ثبت ان ما يوجد من الالم في المضروب عقب ضرب الانسان الى ان قال واضع للعبد فيه ما يدوم طلان التحليق واستحالة اكتساب ما ليس بقابل محل قدرته تدل على ان هذه الآثار هي الالم او الموت او الحركة بعد مباشرة افعال توجد هذه الآثار عقيبها عادة كما انها ليست مخلوقة للعباد ليست مكتسبة لهم ايضا بخلاف افعالهم الاختيارية فانها مكتسبة لهم بدليل انهم الا يمكنون من منع هذه الآثار عن وجودها بعد مباشرة افعالهم التي توجد هذه الآثار عقيبها وما هو من مكسوب العبد فانه يمكن من تحصيله والامتناع عنه وان من الجائز ان يموت الراعي عقب الرمي فجأة والشهم يمر والجارح يوقد بعد الجرح والالم بحدث وحصول الكسب من المستحيل **م** المصنف رحمه الله حيث من هذه الآثار وهي الالم والانكسار والحركة ولم يكتف بالواحد منها مع ان كلا منها مخالف للآخر في الحقيقة وان كان اسم الالم يجمع الآلام والالم انما معقول ليس بمحسوس لم يصر الباقيان محسوسين غير انهما متغايران فان الانكسار امر محسوس مع نقصان في المحل والحركة امر محسوس من غير نقصان في المحل فكان في ايراد كل منهما فائدة جديدة فلذلك اوردهما جميعا **وقوله** واعلم ان

العبد ليست له قدرة على الاخراج الى الوجود كذلك مخلوق لله تعالى **قال** فان قيل الم يلزم من عدم قدرة العبد على هذه الآثار ان يكون العبد كونها مخلوقة لله تعالى بل يلزم من ذلك ان لا يكون مخلوقة للعبد بكيف اوتم هذا الذي ذكره من الجزاء جزاء لذلك الشرط **قلنا** بل يلزم من ان هذه الآثار موجودة عملا وعيانا على ما ذكرنا فلا بد لها من موجد فلما لم يصح ان يكون العبد موجدا لها لم يكن بد من ان يكون الله موجدها لئلا يلزم تعطيل الصانع وهو الله تعالى لو لم يكن موجدها ايضا يلزم وجود حادث بلا موجد ولو جاز هذا في جزء من العالم جاز في كل العالم وهذا هو عين التعطيل **وقوله** وتبطل معطوف على قوله ثبت يعني اذا ثبت هذا ثبت صحة ما ذهبنا اليه وبطل قول المحترلة والذي يوجب بطلان قول المحترلة الى آخره وحاصل ذلك ما ذكرنا في الكلام به تعلم ان هذه الآثار لو كانت حاصلة بفعل العبد فلا يخلو اما ان كانت بدون القدرة او بالقدرة التي حصل بها الفعل او بقدرة اخرى لا وجه الى الاول وهو حصول الفعل بدون القدرة لاستحالة تعري الفعل عن القدرة ولا وجه الى الثاني وهو حصول الفعل بالقدرة التي حصل بها الفعل لان تلك القدرة سابقة على هذه الآثار فيما يحصل بها من الفعل والسابق لا يقع مقارنا للاحق ولا وجه الى القول بحصولها بقدرة اخرى غير القدرة التي وسيحصل بقاء وهذا ايضا باطل لان وجود الاثر لا وجه الى القول بحصولها بقدرة اخرى غير القدرة التي حصل بها الفعل لانه لو جاز ذلك لجاز ان يقدر الانسان على تحصيل الالم من غير مباشرة سبب بخو الم بدون الضرب وخروج السهم بدون الرمي او يقدر على مباشرة السبب بدون حصول الالم بخو الضرب الشديد بدون الالم والرمي بدون خروج السهم اذ من قدر على الشيء كان قادرا على كل واحد منهما واذا كان قادرا على كل واحد منهما كان مخيرا بين التحصيل والامتناع وحيث استحال ذلك دل انه لا قدرة للعبد على الالم وحصول الفعل بدون القدرة محال وقال المصنف رحمه الله ولانه لو حصل بقدرة اخرى وجب ان يقدر على ضده مدفوعا عنه ودفع الحصول بعين تلك القدرة على دليل من يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين وبقدرة سوى هذه مدفوعا عنها صالحة لضده على دليل من يقول ان الاستطاعة لا تصلح للضدين وحيث استحال ان توصف القدرة على سكنى السهم بعد الرمي او الحجر بعد الارسال وكلام اللدعي بدل الصوف والمجروح بعد الضرب والجرح ويحصل الخير بعد الجرح الفاحش بدلا عن الموت دل انه لا يجوز ان يقدر عليه بقدرة خاصة له وهذا معنى قوله في الكتاب والقادر ممكن من الامتناع ويحصل ضده بدل حصول الفعل

وقول بعامة من لا يرس ان المولدات افعال لفاعل لها الا الله تعالى كما يقوله امام الحرمين ان
اهل الحق يقولون الفاعل لها الله تعالى وكذا اصحى قول وفاعل اسبابها فكان هذا التسبيه بينهما
على الضد فلذلك يذكر معناه على خلاف ظاهر اللفظ قول يوجب تعطيل الصانع لان شيئا ما اذا كان
موجودا حادثا وليس له موجد كان حدوث العالم حينئذ بلا موجد فكان تعطيلا للصانع لا محالة
وقول النظام ان المولد فعل الله تعالى بالمحل الخلقة اى ان الله تعالى خلق النحس الحوائى على وجه
يوجب ان خلق الله فيه الالم عند الضرب والسهم على وجه يوجب ان خلق الله فيه المرد عند الوكز
وكذا الزجاج مع الاتحاد وقول ابى العباس القلانسى انه فعل الله تعالى بالمحل الطبع اى طبع على
ذلك وقال المصنف رحمه الله وهو قريب من مذهب النظام بلا فرق بينهما وحاصل المذهب استحالة
العلم ذلك الاثر عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب اهل الطباع الا ان اولئك يضيفون ذلك
الى طبيعة المحل وهؤلاء يضيفان الى الله تعالى ولكن بالمحل الخلق والطبع والفعل للمحل
على الله تعالى قول باضطرار فنوحى بلا ان من فعل شيئا فى محل يصير موجبا على الله تعالى ان يفعل
ذلك المولد فى المحل بحيث لو كان له مدرة لامتناع والقول به ظاهر الفساد بادى الحوار وعندنا
ان خلق المحل عرضا من الحوادث عند وجود ما يعد فى العرف سببا لها جائز والله تعالى الخالق لكل
ان يفعل شيئا منها فى المحل وما يفعل يفعل باحسان غير انه اجرى العادة بان يفعل ذلك كله
عند وجود اسبابه وفى الكفاية والقول بالمحل الخلقة او الطبع باطل لانه يوحى الى حمل الله تعالى
مضطرا على ايجاد الاثر عقب ايجاد المؤثر اذ لا يجوز على اصلهما ان يوجد الله تعالى فعلا على
خلاف العادة وفى ذلك ابطال المعجزات والكرامات وهو انسحى وذلك باطل ومن شبهه للمعتزلة
ان هذه الآثار توجد على حسب قصد الفاعل وارادته فكان حاصله باحكام كما مر فى مسئلة خلق
الافعال وكذلك الحكم بذلك فى ما قلنا فان فاعل سببها بلا لم ويوجدها فى الدنيا وعاقب عليها
فى الآخرة لو لم يكن حاصله تفعله كان عقابه عليها ظلما وسفها قلنا ان هذه الآثار لم تحصل
من العبد بقدرة الايجاد والاكتساب لان فعل الفاعل انما يحصل بقدرته وقد بينا انه
ليس لنا على اسباب هذه الآثار قدرة فى حق هذه الآثار من حيث يحصل هذه الآثار وله
من حيث الامتناع منها فلا يكون فاعلا لهذه الآثار عند ان الله تعالى لما اجرى العادة المستمرة

بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة اسبابها والمباشر لتلك الاسباب يصدر عنها مباشرته اضيف
الى مباشر اسبابها عرفا وشرعا ويلام عليها ويؤاخذ بها وكذا يحول الامر بها والنهى عنها
هذا وان لم يكن حاصلة بفعله حقيقة لكن شق ذلك انسان حتى سال لم يكن السيلان مضافا
الى اساله حقيقة ولكن لما اجرى الله تعالى العادة بخلق السيلان فى الدهن عقيب شق
الزق اضيف الى شقه عرفا واخذ به شرعا وكذا هذا واما ما قالوه من ان هذه الآثار توجد
على حسب قصد الفاعل وارادته فقلنا لا نسلم حصولها على حسب قصد الفاعل وارادته لا محالة
فان الانسان ربما يقصد ان يكون مسدده غير مسعد فيخرجه عثرا سالما الى الموت ولا يكون
كذلك وكذا الكافر يباشر الكفر على قصد ان يكون كفره حسنا ولم يحصل على ما وافقه قصده

فصل فى ان المقتول ميت باجله علم الله تعالى خلق للعباد الى انقضائها وانه للموت
ذكر وجه المناسبة فى الكتاب لما ان الموت بعد حز الرقبة انما يحصل
الرقبة من غير تخلف على ذلك جرت السنة الالهية فكان حصول الموت عقيب حز الرقبة كحصول
الالم فى المضروب عقيب ضرب الانسان والاكتساب فى الزجاج عقيب كسر الانسان سواء
فان قلت فعلى هذا ما فائدة ذكر هذه المسئلة مفصلا على حدة فكان حكم هذه المسئلة
معلوما لما ذكر فى الفصل المتقدم فان ما ذكر فى ذلك الفصل شامل لجميع الافعال
المخصوصة بها الا ترى انه لم يذكر السكون بعد السكنى ولا السواد بعد التسويد ولا الافتراق
بعد التفريق لحصول العلم بحكم هذه الآثار بما ذكر فى ذلك الفصل **قلت** لما كذلك فان الموت
وان كان امرا يعقب الفعل لكن يخالف سائر الآثار الى تعقب الفعل الا ترى ان الالم عقيب الضرب وعثيره
ان الكلبى الذى هو من
اهل الاعتزال لم يخالف عمرو من اهل الاعتزال فى تلك المسئلة وخالفهم هنا وهو ما ذكره فى
الكتاب وكذلك خالف وشيخهم ابو الهذيل فى هذه المسئلة عامتهم يقال ان المقتول ميت باجله وهذا
هو اجله لا اجل له سواه حتى قال لو لم يقتل مات باجله فى وقت قتله وقال والله الى لم اعين لها
لم تكن اجلا له وابن عمه وعندنا ليس الامر كذلك بل يقتل بما تحاله وكذا الحشاش ان
لا اجل له الا هذا وقال الباقون المقتول مقطوع عليه اجله فلما كان كذلك لم يكن بد من ذكر

اى الباقون زائد الاعوان

هذه المسئلة لتعلم هذه الاختلافات ولا تعلم هذه الاختلافات بذكر الفصل الاول
وان الادلة المذكورة من الطرفين في الفصل المتقدم غير الادلة المذكورة في هذا الفصل فلابد
من ذكر مسائل هذا الفصل ح دلائلها ليكون سائلا وافيا وكشفا كافيا وقوله ثم
المقتول ميت باجله عندنا الى قوله ان الله تعالى لما كان عالما الى اخره وهو دليلنا الاول
قول المعتزلة وبيان ما ذكرنا من التعليل بيان الله تعالى اذا علم ان زيدا يقتل على رأس اربعين سنة
من عمره مثلا ثم فعله ذلك لو جعل عمره خمسين سنة كان الامر لا يخلوا اما ان كانت
الزيادة عمرا له او لا يكون عمرا له او يكون احدهما لا على طريق التعيين فان كان الاول
فهو سفه لان جعل المدة التي لا تعيش المرء فيها عمرا له من فعل السفهاء لان فائدة جعلها
عمرا له هي ان تعيش المرء تلك المدة وكذلك الثاني لان تلك المدة لما لم تكن عمرا له لا فائدة
في ذكر تلك الزيادة عمرا له وكذلك الثالث وهو محال لان ذلك فعل الجهال الذين لا يعلمون عواقب
الامور والله تعالى منزه عن الجهل والسفه ولما ثبت هذا ثبت ما ذكرنا ان اجله هو الذي
علمه الله انه يعيش في ذلك الوقت المعين ولنا دليل ايضا هو قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ومن السنة قوله عليه السلام وهو الحديث المعروف ان عند تصوير
المجنين بطن امه يامر الله تعالى ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته
وتعلقت المعتزلة بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وتقرير
العمر لا يكون الا بتقدير الاجل الذي كان هو عشرين وتقدير الآية عندنا والله اعلم وما يعمر
من معمر ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه اي نعطي لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بالنسبة
عمر الاول في الطول راجعة الى من تعلقت به الاسماء الى عين المذكور كما يقال هذا درهم ونصف
اي ونصف درهم آخر غير الاول في الاسم كذا قاله اهل اللغة منهم الفراء وقوله
ووجوب القصاص او الضمان على القاتل تعتد جواب سؤال من طرف المعتزلة بان يقال لو كان
المقتول ميتا باجله وكان القاتل لم يقطع حقه منه بل هو مات عند قتل القاتل كما يكون على وافقه بين
عن قتل احد كان سبيل ان لا يجب القصاص على القاتل على تقدير العمد وضمان الدية على تقدير عن العمد
فاجاب عنه بجدا وقال كان العباس كذلك وهو ان لا يجب القصاص والضمان لان المقتول ميت باجله

عن ان الله تعالى شرع لنا القصاص في هذا بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والضمان والكفارة
بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية كان هذا امرا تعبديا فوجب
علينا التفويض والتسليم الى امر الله تعالى ولانه لما اركب فينا شهوة وهو قوله تعالى ولا تعلوا النفس
التي حرم الله بالكتاب الا بالفعل الذي اجرى الله العادة بخلقه الموت عقيبه كان صانعا لمباشرته
فعلا باختياره وفي ذلك الفعل تلف النفس المحرمة وكان سبحانه رحمة الله تعالى فعل عن سخطه العلامة رحمه الله
الله تعالى امرنا بمجازاته تعدي المعتدين بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعائد
ابتداء حز الرقبة ونحن نجازيه ايضا بحز الرقبة بحكم هذا الامر وبعد ذلك لو عاش القاتل
فليعش بعني ان علم العيش بعد حز الرقبة سنة الهية ونحن لا نعترض لها كما ان القصاص
جزاء المباشرة والضمان بمقابلته بفوت المحل المحترم وكان سبحانه ايضا سئل عن سخطه رحمهما الله
انه سئل لو لم يفعل ما كان حكمه تعالى في حوابه لو لم يفعل لفعل فكان فيه بيان ان الفعل
على اساس الحكمة يعني مثلا لما كان معلوم الله تعالى كان يفعل لا محاله ويستحيل التخلف عن الفعل في
ذلك اذ في ذلك خلاف علم الله تعالى وهو محال ومع الكفاية قلنا ان المقتول ميت
باجله لا اجل له سواه لان الله تعالى حكم باجال العباد على ما علم منهم واراد ولا تردد
في علم الله تعالى وارادته ولا مرد لقضائه وحكمه فكون الاجل الواحد في علم الله تعالى واحدا لكن
يصح ان يقال ان الله تعالى كما علم ان ما يوجد كيف يوجد علم ان ما لا يوجد لو وجد كيف يوجد
فمن قال ان الله تعالى علم انه يفعل محاله ولكن يعلم ايضا انه لو لم يفعل يعيش الا وقت آخر
فلن عنى بقوله له اجلان هذا فله وجه فاما ان يكون في علمه وارادته تردد فلا ويخرج عن
هذا الاصل قوله عليه الصلوة والسلام صلة الرحم تزيد في العمر يعني كان في علم الله تعالى انه لو لا هذه
الصلة كان عمره كذا ولكنه ان يصل رحمه فيكون عمره ان يزيد من ذلك ويكون المحكوم المعلوم انه يصل
رحمه ويعيش لا هذه المدة محاله ولكن مع علمه انه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة لما علم ان الله
تعالى يعلم المعدوم الذي يوجد انه كيف يوجد ويعلم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد واصل
ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا لعادوا الى ما نهوا
عنه اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر مع علمه انهم سيردون الى الدنيا

علم ص

ولا تعرد دون لما نحوا عنه والله الموفق وذكر المصنف رحمه الله ثم الحقيقة انه لا خلاف في
هذه المسئلة انهم لا يقولون ان علم الله تعالى انتهاء عمر عند هذا اذ لم يظن هذا من
خالف هشام بن عمرو في جوز كون المحدوم مطعوما وانما يقولون ان الله تعالى علم انه يقتل
ما يحاله وعلم انه لو لم يقتل لعاش لا وقت كذا على اصل انه تعالى علم ما يكون وعلم ما لا يكون
لو كان كيف كان على يجوز ما قال الله تعالى في حق الكفار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وان كان
علم انهم لا يردون وحق لا ننكر هذا وانما ننكر كون ذلك مسكوتا مجهولا عنده كما يكون ممن
يحمل العواتق وهو يا بون هذا ايضا والله الموفق **فصل في الارزاق** لما كانت الارزاق
كلها من الله تعالى سواء كانت حلالا او حراما كانت من فعل افعال العباد فان كلها مخلوقة لله تعالى
سواء كانت تلك الافعال خيرا او شرا فلما كان ذلك كان ذكر العقل بعد ذكر اصل ذلك العقل من
المناسبة واما قلنا ان الارزاق كلها من الله تعالى لان كل المرزوقات من الله تعالى سواء كان
ذلك عينا او عرضا لقوله تعالى خالق كل شئ والرزق باي وصف كان هو شئ فكان هو
مخلوقا لله تعالى ومتصلا بالعبد من الله فكان الرزق الحاصل للعباد لا محالة ان حصل باختياره
كحصوله في التجارات والزراعة وحمل الدواب والصدقات والغصوب والسرقات وغير ذلك
او بغير اختياره كحصوله بالارث وهذه الافعال كلها مخلوقة لله تعالى فكان الحاصل بها ايضا مخلوقا
لله تعالى وعند المعتزلة لما كانت افعال العباد مخلوقة لهم كان الرزق الحاصل بتلك الافعال ملكا لهم
والملك انما يتسبب للافعال السرقة فلم يكن الحرام ملكا لهم ولا يكون رزقا لهم ولهذا اسند الكاتب
بقوله ومن هذا الفصل قول المعتزلة ان الحرام ليس برزق وقال الامام مولانا احمد الدين المريد رحمه الله
وجها آخر في قوله ومن هذا الفصل قول المعتزلة وهو الاوجه اي مسئلة الارزاق من فصل مسئلة
خلق الافعال ومن قال ان المقول ميت باجله ان العبد عند هم حال افعاله ملك لا لو الرزق
هو الملك لان العبد يقدر على التملك بسقطة الا ترى ان الاب يقدر على تملك شئ من مال ابنه الصغير مستندا
بسقطه ولا يقدر احد على ان يجعل شيئا غذاء لمعتزلي لان الرزق عبارة عن الملك في الغذاء
عند هم ولذلك المقول ليس بميت على اجله عند هم بل العامل قطع اجله ولذلك الرزق عبد ما الملك عند هم
فالمعتزلة قطع ملك الغير على صبي او مجنون اكل ملك الغير فكان الرزق من سلمها **وفق له** وهو يصور

ان لا ما كل الانسان رزقه او ما كل غيره رزقه وقال المعتزلة من الحائز ان ما اكل انسان رزقه وما اكل
رزق غيره او ما كل رزقه غيره فما قدر الله تعالى ان يحصل غذاء لشخص قط لم يصر غذاء لغيره لان ما قدر
الله تعالى ما صار غيره فما قدر اذا الغير فما قدر دليل المحال بالعرائب والله تعالى منزه عنه وحاصل هذا ان الرزق
اسم مشترك بين الملك والغذاء واسم الرابة متناول كل ما دب على وجه الارض من انسان وغيره
وقلنا ان المراد من قوله تعالى والله اعلم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الغذاء دون الملك
لانا لو حملنا على الملك لزم احد امران فاسدان احدهما ترك العمل بالعموم المؤكد بعمومه بكلمة من التبعيضية
في موضع النفي الا ترى ان قولك ما ملكت من شئ الا وقد اعاده العموم بخلاف قولك ما ملكت شيئا لانه
لو ملك ما دون الدرهم في الصورة الاولى كان كاذبا دون الثانية واذا كان كذلك علمنا ان المراد من
كان المراد منه الانسان دون غيره سواء كان الملك سببا لغير الانسان من الحيوانات فيلزم ان لا يكون
الله تعالى رازقا للوحوش والطيور والبهائم والانعام والحشرات وهو امر صحيح واما لو حملنا على صحة الغذاء
كان صحيحا بالعموم من غير تخلف في روح منه فكان الحمل على صحة الغذاء اولى ولانا لو لم نحمل العام
كان صحيحا لعاش ما به سنه ولم يمت احد قبل بلوغ سنه وكان اكله من الحرام بعجل ان يعال ولان عاش ما به سنه لم ما كل رزق الله
فان رجله لعاش ما به سنه وكان اكله من الحرام بعجل ان يعال ولان عاش ما به سنه لم ما كل رزق الله
ولكن يرد على هذا سؤال وهو ان الله تعالى ما جعل الحرام رزقا لمن ما كل الحرام كما جعل الحلال
رزقا لمن ما كل الحلال فلم تعذب في الآخرة على ذلك من ما كل الحرام قال الله تعالى الذين ما كلون اموال
اليتامى ظلما انما ما كلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا فلنا الجواب عنه ما هو الجواب عن ارادة
الله تعالى الكفر والمعاصي من العبد مع تعذيبه عليها على ما يجئ بعد هذا ان شاء الله تعالى وقال في الكفاية
والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق بقوله الا ان الله تعالى جعل اسباب الارزاق بايدي العباد وامرهم
ان يطلبوها من وجوه حلالها بالاسباب التي اطلق الشرع مباشرتها فاذا اقدم العبد بحرصه وهواه
حيث طلب الرزق من غير وجهه او صل الله تعالى اليه من ذلك الوجه بناء على اصل احسانه بتحقيق ما وعده
الله تعالى من اتصال الرزق ولكن الله تعالى نعاقبه على سوء اختياره ومخالفته امره مثاله السلطان اذا اوعد
لجنده من الغوث على وزر كفاية يقوم من جنده انه وامرهم بطلب ذلك على وجه الادب ليوصله اليهم
بعمل بعضهم وبعدي طوره وحاوزه وكسر باب الخزانة واخذ منه مقدار الكفاية لا شك انه
حصل له ما وعده السلطان من مقدار الكفاية ولكنه يستحق الم العذاب بمجاوزته حد الطلب ويترك

دعا يحسن الادب فكذا فعلنا والله الموفق قال المصنف رحمه الله واتفق ابو الحسن الرستمغني وابو اسحق الاسفرائني على ما حققه الخلافي من مسئلتي الاجال والارزاق وقالا بينهما خلاف من حيث العبارة لا غير وهو الصواب والله الموفق **فصل في ان المحاسن بارادة الله تعالى ومشيته**

ذكر في الكتاب وجه المناسبة بين هذا الفصل وما قبله ناعيا على من ذكره وكأنه ذكره في الكتاب ثم هذه المسئلة عن مسئلة خلق الافعال على ما مر بنت بما سبب به تلك ثم ان السلف تكلموا فيها بطريق الاصالة الى آخره **وقوله** ثم ان السلف تكلموا فيها كأنه جواب سؤال بان يقال لما كانت هذه المسئلة عن مسئلة خلق الافعال فلو اوردت فصلا عنها للمسئلة عن مسئلة خلق افعال العباد قال في جوابه هذا يعني استنبأ السلف في ايراد مسئلة هذا الفصل بفصل على حدة وان كانت مسائل هذا الفصل كلها مبنية على مسئلة خلق افعال العباد اعلم ان ههنا سبعة الفاظ هي المشية والارادة والرضا والمحبة والامر والقضاء والقدر في الجملة خمسة منها ان المشية غير الارادة عبارة عن معنى واحد وكذلك الرضا المحبة هي حسن الطاعات بجميع انواعها وفي جنس العاصي بجميع انواعها وهي المشية والارادة والقضاء والقدر واما الثلاثة وهي الامر والرضا والمحبة فلا يحسن منه لما ذكر في الكتاب وما يفرق بين المشية والارادة في حق الله تعالى عند عامة المتكلمين سوى الكرامية فانهم يزعمون ان المشية صفة الله تعالى ازلية واما ارادته فهي غير المشية وهي عندهم حادثة قائمة في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم عندنا وان لم يكن بينهما فرق في حق الله تعالى فهي في حق غير الله تعالى تفرق حتى لو قال الرجل لامرأته ثلاثا ان شاء طلاقك فقالت شئت وقع الطلاق ولو قال ان اردت طلاقك فقالت اردت لم يقع **وقوله** ثم ان مشايخنا رحمهم الله تعالون سيرا على المتكلمين ان ما علم الله تعالى ان يوجد اراد وجوده شرا كان او خيرا يعني ان الصحيح من مذهبنا ان الارادة للفعل العلم او ليس من صفة الذي يكون المتعلق صفة لله تعالى ان يكون مرادا له فان ذاته وصفاته معلومة لله تعالى ولم يصح ان يكون مرادة له وكذا الحادث الذي لا يوجد معلوم له يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وهم ذلك ليس هو مراد له يصح من هذا ان يقال كل ما هو معلوم الله تعالى فهو مراد له وكل ما هو معلوم الله تعالى لم يلزم ان يكون مرادا له بل قد يكون مرادا له وقد لا يكون مرادا له ثم وجه التفرقة بين الارادة والعلم دون العلم فانه يوصف الله تعالى بالارادة الله تعالى تلازم

فعلا

فصل في ان الخلق بمعنى المخلوق هو الله تعالى الفعل الذي هو مختص بالله تعالى الاعيان وهو الحسا من خلق التراب والارض وما بينهما او الفعل الذي وقع النزاع بيننا وبين المعتزلة في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ام للعباد فان كان الاول مرادنا فلا شك ان ارادته تلازم فعله لان الله تعالى مختار في فعله والارادة تلازم الاختيار وكذلك عندنا افعال العباد فانها لما كانت مخلوقة لله تعالى كانت الارادة تلازم فعله الذي هو الخلق ايضا وعند المعتزلة لما لم تكن مخلوقة لله تعالى لم تكن مرادة له لان الارادة عندهم تلازم الامر والنهي اي اذا امر بفعل اراد وجوده وان علم انه لا يوجد واذا نهى عنه اراد ان لا يوجد وان علم تصور وجود الاضداد في الفعل بان الارادة تلازم الفعل احترز مشايخنا عن اشياء مرادهم في قول المعتزلة فقالوا ما هو الصحيح في قول المعتزلة ان الارادة تلازم العلم لانه لا خلاف لاحد منا ومن الخصم في ان العلم صفة الله تعالى على معنى انه تعالى موصوف في الازل بانه عالم بجميع الموجودات والمعدومات **وقوله** وما علم الله تعالى انه لا يكون اراد ان لا يكون **فان قيل** المعدوم لا يراد لا يرى ان المصنف رحمه الله ذكر حد الارادة في فصل الارادة بقوله ان الارادة معنى يوجب اختصاص المفعول بعض ما يصح عليه دون بعض فاختصاص المفعول انما يتوهم في الموجود دون المعدوم واذا كان هذا كذلك صح قوله وما علم الله تعالى انه لا يكون اراد ان لا يكون **قلنا** لا كذلك بل في تعلق المعدوم بالارادة اختلاف الرواية عن مشايخنا رحمهم الله فان صاحب الكفاية قال بعض اصحابنا ان المعدوم لا يتعلق بالارادة وبه قال بعض اصحابنا بان الارادة تختص احد الجائزين وما جاز عليه الوجود والعدم لا يختص احدهما الا بالارادة وقال عامة اصحابنا ان المعدوم يصح ان يكون مرادا لان الارادة تلازم الفعل عندنا على ما ذكرنا والمعدوم لا يصح ان يكون مفعولا فلا يصح ان يكون مرادا الى آخره ولكن اختار بعض المحققين من اصحابنا ترجيح القول الاول وهو ان تعلق الموجود والمعدوم بالارادة تعلق الموجود بها هو ان يريد الله تعالى وجوده وتعلق المعدوم بها هو ان يريد الله تعالى استمرار عدمه ابدا ازلا وقت يحصل لو اراد وجوده وما ذكره في فصل الارادة من معنى الارادة لا ينفي قولنا هذا بان معنى قوله ان الارادة معنى يوجب اختصاص المفعول ببعض وجوه دون وجه هو الذي تعلق بالارادة والذي قلنا من هذا الفصل اعني فصل اثبات الارادة لله تعالى ذكر المصنف

وجوده فيما ص

المخلوق ص

بعد نصل الكون والمكون يعني ان الله تعالى لما كون المكون اي اوجد العالم حسن ايجاده باحسان
والاحسان بدون الارادة فكان موهما فلذلك ذكر بعد الارادة بالجد الذي ينافي الهزل بالارادة
واما الارادة في نفسها فسيجيء بانها للعالم الموجود والمعدوم فان الله تعالى كما هو محسن
في ايجاد المعدوم كذلك هو مريد ايضا في ايقاع المعدوم على العدم الاصلي والاحسان للعالم الارادة
فكان للارادة في ايقاع المعدوم على ما هو عليه من العدم صدوره والدليل على ذلك يعصم المصنف
رحمه الله ههنا بقوله وما علم الله تعالى انه لا يكون اراد ان لا يكون ثم اختلف عبارات مشايخنا
رحمهم الله في هذه المسئلة فمال بعضهم يقول ان جميع الحادثات والافعال مراد الله تعالى
والافعل على التفصيل ان الفاتح والمريد والخالق مراد الله تعالى كما يقول على الاجمال ان الله
تعالى خالق جميع الموجودات والافعل على التفصيل انه خالق للاذار والايمان والجيف وتعالى
على الاجمال كل ما سوى الله تعالى صنعه والافعال على التفصيل ان خلق الله تعالى صنعه وان كانت
من الكافر كسبا له سمي سيئا منهيا عنه كما ان خلق الايمان من المؤمن كسبا له خير احسانا مامورا
به وهو احسان والصنع الى بعضهم رحمه الله وبيان العبد لا يكنه الخروج عن ارادة الله تعالى
عندكم وعنده جعل العباد مجبورين اي جعل العباد الكفار مجبورين على كفرهم ممنوعين عن الايمان
بالارادة ثم بعد ذلك اما ان تعذروا في ذلك والعقل به يكذب الكتاب وصنيع عن الاحتجاج
واما ان لا تعذروا وعند العقل يكلف ما لا يسع الوسع **وقوله** ومن ذرأه
لجهنم اراد منه ما به يصير داخلا له ما ذرأه له عاد كالا طالما يعني ومن ذرأه لجهنم
اراد منه ما به يصير لجهنم اذ لو ذرأه لجهنم ارادة ما به يصير للجنة فقد اراد منه
ما يصير داخلا له ما ذرأه له طالما وهو محال ويتعلق الجبري له ان اللام في الآية ستر جميعا اي اللام
في قوله ليزدادوا واللام في قوله ذرأنا لجهنم سلام العاقبة لا لام التعليل كما في قوله تعالى
يريدون ليكون لهم عدوا وحزنا وهما للقطوه لهذا واما للقطوه ليكون لهم ولدا وثمرة عين
وكيف لا كان عاقبة امرهم ان صاروا لهم عدوا ذكر هذه الآية وكما يقال للدالوت وابنوا للخراب
واحدا يلد للموت بل ليطلب بقاء الولد وابنى الدار للخراب وكي لا انتفاع عنده وكي لما كان عاقبة

امر المولود الموت وعاقبة امر الدار الخراب تعالى الله كذا البيان العاقبة والجواب عنه انما
تصور ان يريد احد من اخر ما لا يكون منه ويفعل فعلا لم يكن هو بل يكون هو بل يكون عنه او ضده
ان لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب يفعل فعلا لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره واما من يحصل
له العواقب كيف يريد غاية الفعل ليعلم حقيقة انها لا تكون على ما يريد وهل يفعل هذا الا سفيه ومثله
في الشاهد كمن يبذر بذرا في الارض ويريد خروج الزرع وحصول النبات مع علمه انه لا ينبت والجواب
وكذا اسئلة العاقبة ممن يحوز عليه الجهل بالعواقب ويفعل فعلا لغرض فيحصل له ضد ذلك الغاية
ولا يحصل له ما هو المقصود فيقال له على طريق التوبيخ غايته فعله الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده
لتنبيه لذلك ولا يعود الى الحل لمثله فيما يستأنف من عمره فاما في حق من هو علام الغيوب
فلا يتصور له فاسد والله الموفق **وقوله** فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام هو
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فجعل شرح الصدر سببا يحصل به الايمان وضيق
الصدر وحرجه سببا يحصل به الضلال واخبر انه متى اراد ان يهدي انسانا يشرح صدره
ليهتدي ومن اراد ضلاله يجعل صدره ضيقا حرجا لئلا يؤمن فيبقى على الكفر والكفن المحسنة
اعترض فقال ضيق الآية ان من اسلم اما ان الله تعالى من لطائفه بما لا يقدر عليه غيره قوانا
لطاعته ومن كفر ضيق الله تعالى صدره عقابا بالكفر وهو تحريف الكلام وتبديل الكلام عن مواضعها
وليس تأويل قولك ان الله تعالى اثبت له الاسلام اذا شرح صدره والكفر اذا صيره ضيقا
حرجا ولم يجعل شرح القلب لانه اسلم وضيق القلب لانه لم يؤمن كان ما قاله حمل ما هو
جار مجرى الحكم علة وحمل ما هو جار مجرى العلة حكما وهذا لا يخفى واعلم ان البعض انه
اراد بالهداية البيان وبالاضلال التسمية فان حد الايمان شرح الصدر لو كان يقع بالبيان
والبيان واقع للكفر كان كل من وقع له البيان وقد شرح الصدر وكان كل كافر مشروح
الصدر لحصول البيان له وكان يجب ان يكون ضيق الصدر تسمية الله تعالى اياه ضلالا لكان كل
كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ضيق الصدر لتسمية الله تعالى اياه ضالا وهو محال
وكذا قسمة الله تعالى الجنة لمن شرح له الصدر والنار لمن جعل صدره ضيقا باطلة اذ كل
ما كان البيان له حاصلا كان شرح الصدر له حاصلا لم يبق احد ليس بمشروح الصدر

الله ونسبه الله تعالى الى الخطا في القسمة كفر وضلال وبالله العصمة **وقوله** بناء
حسنا عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم احتر بنوح عليه السلام ان الله تعالى يريد ان يغوي والمعتزلة بحالهم يقولون كما يريد
ان يغويهم وتاويل المعتزلة ان هذه الآية ان نصحه لا ينفع ان كان الله يريد ان يغويهم
وليس فيه انه يريد ما ويدل فساد هذا التاويل انه اذا كان يستحيل عليه ارادة غواية هم اي فائدة لذكر
هذه الآية على ان هذا الامر لو كان كما يقولون لكان معنى ان يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية
بيان ان نصحه ينفعهم محاله لان فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل وقوعه وهو
ارادة اغوائهم وتعليق النفي بما يستحيل وقوعه يكون تاكيدا للاثبات فصير كانه قال
انا لا ينفعكم نصحي اذا كان الله يريد ان يغويكم فاذا استحال ان يريد ان يغويكم ينفعكم
نصحي وحينئذ بانا انه كان لا ينفعهم وانما قال ذلك يأسا من نفع نصحه لهم عند اراده الله تعالى
ان يغويهم فكان ذلك دليلا على فساد التاويل وما ذكره الجبائي ان معنى قوله يريد ان يغويكم
اي يحرمكم الثواب فاسد لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء عبارة عن الحرمان والخيبة
على انا نقول الله تعالى على زعمكم يريد حرمانهم عن الثواب وخيبتهم عن ذلك وهو يريد كفرهم
او يريد وهو يريد اعانهم فهذا خبر انه يريد الجور على زعمكم انه لو تحقق ما يريدان وجد منهم
الايمان وحرمهم عن الثواب وخيبتهم عنه كان ذلك عنه ظلما فاذا اراد ذلك فقد اراد ما هو
ظلم وهو مانع ان يريد الله تعالى ما هو ظلم من عنده لبيح الظلم وزعم انه يريد الظلم من نفسه
مع انه قبيح وهو جهالة فاحشة وان قال يريد ذلك وهو يريد كفرهم فقد ترك مذهبه
وانقاد للحق وكذا ما ويل عمر وهو ان المراد بقوله يريدان يغويكم اي يعاقبكم والمعنى يذكر
ويراد به العذاب قال الله تعالى نسوق بلقون غيا اي عذابا وجوابه لجواب الجبائي انه
يريدان يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر او يريدان يعاقبهم وهو يريد منهم الايمان مما في الجوابين
اجاب فالكلام على ما ذكرنا هذا كله كفاية ما ذكر المصنف رحمه الله ثم وجه ايراد هذين
الشرطين مع ان في الكفاية قوله ان كان الله يريد ان يغويكم جزاء ما دل عليه قوله لا ينفعكم نصحي
وهذا الذي حكم بما دل عليه فصل بشرط كما وصل الجزاء بالشرط في قولك ان احسنت الي

احسنت اليك ان امكنني وفي جاريته وهذا معنى قول الفقهاء ان الشرط اذا اعترض
على الشرط تعلق المتقدم متاخرا بقدره ان اراد الله ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان
اردت ان انصح لكم كان مشيته الكافر ومشيته ابلس اقدم من مشيته الله تعالى
لكون الكفر الحق كائنين وكذا من ادلة الدليل على ضعف الملك وضعفه ان يوجد في ملكه
ما لا يشاء ويشاء ما لا يشاء فلا يكون وصف الله تعالى بذلك محالا وهذا يرد على قوله
المانع بالابطال **وقوله** اذ لو فعل كان هو الكافر العاصي يعني هذا لو خلق اعانهم
كان هو المؤمن لا الكفر يعني ان عند هم المؤمن هو الذي يخلق الايمان وكذا الكافر هو الذي
يخلق الكفر فلذلك جعلوا العباد خالقين افعالهم ليكونوا هم المؤمن والكافر اذ لو خلق الله
ايمانهم وكفرهم كان الله على زعمهم المؤمن والكافر والعياذ بالله ثم ههنا عند الجبر لو ردد
البطلان على حاله المانع في مسئلة التوحيد لكي يدفع عنه الجور والضعف قالوا المراد
من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر يعني لو لم يقدر على خلق الايمان فيهم جبرا يلزم
الضعف والجور والله تعالى قادر على خلق الايمان فيهم جبرا فلا يلزم الجور قلنا لو خلق
الله فيهم الايمان مع تخلل اختيارهم كان الله هو المؤمن على الحقيقة لا العباد فكيف لا يكون
الله هو المؤمن في هذا مع خلق الايمان فيهم جبرا بلا اختيار منهم اصلا وذكر المصنف رحمه الله
هذا المعنى في التقرير بقوله ومن الجهل بالحكمة انه لو خلق في العبد اعانا كثيرة به احسانا وتلطف
في ذلك العبد به لم يكن العبد مؤمنا بعني عندهم بل كان الله مؤمنا به لان هو الذي اوجد
الايمان ولو خلق فيه ايمانا او هدى بلا احسان من جهة العبد ولا اكتساب به ولا تعلق قدرته
به كان العبد مؤمنا بعني ههنا ثم قال ولو كان الله اشرك المعتزلة في ربوبيته ونقض المهيمن
نصب ادلة دينه وعلى ذلك باحسانهم ولوجب على جميع اصناف الامم الابقياد لهم والرضا
بصنعهم والقبول لحكمهم لكان الاولى لهم ان يستحيوا عن مثل هذا الكلام ونصب مثل
هذا الدليل بكيف ولم يوجد من ذلك بحقيقته اي بحق ما دلنا ان العلم بصحة الايمان لا يوجب حصول
الايمان محالة ان اهل العناد كانوا يرونه كما يعرفون ابناءهم قال الله تعالى الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم اي يعرفون رسول الله عليه السلام صورة حلية يميزون بينه وبين غيره

بالوصف الحسن المتحض كما يعرفون ابناء هم استنسه عليهم ابناء هم وابناء غيرهم وحار الاصار
وان لم يسق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا ينس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم
واستعاذ بانه لشهرته وكونه علما معلوم بغير علامة فصل الضمير للقرآن او لجعول الفعله وقوله
كما يعرفون ابناءهم يشهد للاول واما لخصوص الابناء دون البنات لان الذكور اشهر واعرف
وهو لصحبة الآباء الزمر ويعلمون هم الصدق وقال تعالى وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها فمن
قال يؤمن بها لا محالة فقد كذب الله في خبره لان اهل العناد كانوا يعلمون انهم لو لم يؤمنوا
لحملوا في العاجل على ما يوجب ذلك لم يؤمنوا ولذلك ابلس عليه اللعنة لعلمه بذلك مع ذلك لا يؤمن وكذا من
ماتت له الزوائد المؤجبة للعلم ثم عنده ان الله تعالى قادر على الظلم والسفه لان وجود
الظلم والسفه حصته بقوله عندنا لان الله تعالى عندنا لما وصف بالقدرة على الظلم والسفه
لان وجود الظلم والسفه منه من المحالات كالجمع بين الحركة والسكون والله تعالى لما وصف بالقدرة
على المحالات ولم يكن ذلك باعتبار نفس المحل باعتبار نسبة المحل وكذا ورد المحال في القول بالقدرة
على الظلم والسفه لان الله تعالى لما اتصف بالعدل والحكمة في الازل استحال اتصافه بالظلم
والسفه لان الصفة القديمة يستحيل انقلابها وقوله فالايمان الحاصل جبرا غير
ما هو المراد اذ الايمان الحاصل جبرا غير مراد من قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
لان الله تعالى علل عدم مشيته الايمان الاختياري الذي يصيرون به مستحقين للجنة والثواب
حاد جبر عن ان يكونوا اهلا للعقاب وما حصل من الايمان بمشيته الجبر لا يكون هذا الايمان
فان العبد لا يصير به اهلا للجنة والثواب والخروج به عن استحقاق العقاب عاطرين الخلود
كالايمان الكائن في الآخرة عند معاينة العذاب فانه لما لم يكن قادرا على تحصيل ما اراد في ملكه
وغلبت مشيته مشيته ابليس واراده كل كافر واذا لم يصح هذا صح ما ذهبنا اليه وهو ان
الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى وهذا لان الكفر والمعاصي الموجودة لم يدخل تحت قوله عليه السلام وما لم يشأ
لم يكن فلا بد ان يكون داخلا تحت قوله ما شاء الله كان ويدل عليه قوله والذي نفسي بيده
ان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى لما علم من فرعون انه يكفر وما لا من الى آخره هذا هو المحكي عن
ابي حنيفة رضي الله عنه فانه الزم طائفة من القدرية من اهل عصره هذه الكلمة حكي انه دخل

جماعة منهم على ابي حنيفة رضي الله عنه ساعة من سنوفهم وقالوا ان الذي تزعم ان الله تعالى
يشاء الكفر من عباده ثم يعاقبهم على ذلك فقال رحمه الله يجاريوني يسيئوفكم او يناظروني
بعقولكم فقالوا انناظركم بعقولنا فقال اغمدوا سيوفكم حتى اكلمكم فغمدوا سيوفهم فقال لهم
اخبروني هل علم الله في الازل ما يوجد من هؤلاء الكفرة ام لا فلم يكن منهم انكار علم الله تعالى فقالوا
نعم قال فاذا علم الله منهم الكفر كيف يقولون هل شاء ان يحقق علمه كما علم ام شاء ان يصير علمه
جهلا فتاهوا وملوا الكلام وعرفوا صحة قوله وبطلان مذهبهم فرجعوا عن ذلك وتابوا الدا في
الكفاية وقال الامام ابو منصور رحمه الله هذا ما حكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وهو الذي منع
وهو المعقول القوي في المسئلة وبه يظهر غاية فساد مذهبهم وقوله فصير مريدا لجهل
نفسه وزوال ربوبيته ان من اراد جهل نفسه كان سفيها والسفه لا يصلح للربوبية فيلزم
منه صيرورته عند ارادة جهل نفسه كونه مريدا زوال ربوبيته اذ الجهل مع الربوبية لا يجتمعان
وكذا اخر انه عملا جر الى آخره وتقرير هذا الوجه ابين من هذا ما ذكره المصنف رحمه الله
يعلم فعال لما يريد ان الله تعالى قال لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين فلا بد من بلى على اهل
يشاء ان يحقق خبره ام لا فان قالوا لا فقد زعموا انه اراد ان يكون كاذبا في مقالته اذ لا
خلاف بين ان الكذب كما يحقق في الماضي يحقق في المستقبل وان كان من اهل السنة فيه
خلاف فمن هذا قوله فوجب ربقه الاسلام عن عنقه وان قالوا نعم قلنا اشاء ان يحقق
خبره وهم مؤمنون ام يشاء ان يحقق خبره وهم كافرون فان قالوا نشاء ان يحقق خبره
وهم مؤمنون مثل لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون كان عادلا ام ظالما فلا بد من القول بانه
يكون ظالما مثل فاخبر ارادة شيء لو كان يحقق كان ظلما فقد اراد ظلما هو باطل وان قالوا نشاء
ان يحقق خبره فيهم وهم كافرون لانه يشاء ان يحقق خبره وهو عادل فقد بطل كلا مذهبهم
انفاحما للحق قال العبد الضعيف عفا الله له وبهذا التقرير يعرف ما ذكره الكاتب بقوله لو اراد منهم الايمان
دون الكفر فقد اراد ان لا يحقق خبره فيكون به كاذبا او اراد ما يصير يحقق اخباره ظالما يعني ان
الله تعالى اخبر بقوله لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين انه علا جهنم من هؤلاء الخلق
ثم لو ملاها منهم مع انه اراد منهم الايمان كان الامر لا يخلو اما ان لا يوجد منهم الايمان او يوجد

فان لم يوجد ملزم الخلود وهو محال فان وجد فلا يخلو اما ان يساوي خلود الكافر في النار او يزيد او ينقص نظرا الى جانب ايمانهم فان الله تعالى وعد المؤمن الجنة وقال الله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ولا يلزم ان يساوي خلود المؤمن في الجنة خلود الكافر في النار لان الله تعالى قال اعددت للكافرين وهو صفة فعله او اراد بما يصير اخباره ظالما اي يصير بحيث اخباره جهنم مع انهم مؤمنون في الحال يصير ظالما لانهم ماتوا كفارا وماتوا والنار معدة للكافرين قال الله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وهو صفة فعله او اراد بما يصير بحيث اخباره ظالما اي يصير بحيث اخباره جهنم مع انهم مؤمنون ظالما لان النار جزاء المعصية لا جزاء الطاعة فعلى هذا كان معنى قوله فصار مرتدا احمل نفسه وكذبه اي في الصورة الاولى وهي ان يكون جهنم مع انه اخبر بقوله لاملان جهنم من الجنة والناس وكان جاهلا بوجوب خبره وكاذبا فيه **وقوله** وظلمه اي في الصورة الثانية وهي ان يكون جهنم مع انهم مؤمنون لما ان النار جزاء الكفر لا جزاء الايمان يكون في جزاء جهنم للمؤمن على وجه التابيد ظالما ثم قال المصنف رحمه الله **فان قيل** النبي ان النبي عليه السلام كان يريد من الكفرة الذين علم الله انهم يكفرون ويموتون بالله الايمان فكان رسول الله عليه السلام مريدا بجهل الله تعالى

قلنا ان النبي عليه السلام كان مريدا ايمان من لم يعلم ان الله تعالى علم منه انه يكفر في المستقبل وما دون ما كان يريد ايمانهم وجاء ان الله تعالى ربما اراد امرا ثم تغير في المستقبل فاما من علم النبي عليه السلام انه يموت كافرا باخبار الله تعالى وان الله تعالى علم انه يموت كافرا كان لا يريد منه الايمان وهذا تبرأ ابرهيم عليه السلام خليل الرحمن من ابيه حين تبين له انه عدو لله ولم يستغفر له ولم يرد ايمانه وكذا نوح عليه السلام لما بلغه خطاب الله تعالى بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن كان لا يريد ايمانهم بعد بل كان يدعو فيقول رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا او لا نعترض على هذا بالامر بالايمان والنهي عن الكفر الى الحتم ذكر هذا الكلام في النصوص بطريق السؤال والجواب فقال **فان قيل** من علم الله منه انه لا يموت على الكفر هل امره بالايمان ونهاه عن الكفر امرا لا على سبيل العزم ان يقولوا لم تعذرهم ان نهوا عن الكفر وامروا بالايمان وما كانوا منهيين عن الكفر وما كانوا مأمورين بالايمان

قلنا انهم منهيون عن الكفر عزما وامرا بالايمان عزما لان الامر بالايمان والنهي عن الكفر امر بما يحصل نفسه ونهي عما يحصل نفسه وهذا مما لا خلاف فيه فاما اجاز الاجماع ان يأمر بما يحصل نفسه وينهى عما يحصل نفسه لكن في ذلك مما لم يكن فيه لكن لا يلزم ان يريد ما يحصل نفسه ولا يريد ما لم يحصل نفسه **قلنا** انهم معترفون بان المحال لا يراد لصحة المحال لا تصور عندكم من الجائزات انه يطرد لجهلكم بحقائق المعاني ولو علم

امرهما بالايمان ونهاهما عن الكفر عزما علم انه لا

عند خصومكم وقد التحقيق ما علم الله تعالى وان كان نقرأ اي من حيث الظاهر انهما وردا المخالفة العلم بيان ذلك انه تعالى علم بتابوع علمه ان فرعون لعنه الله يكفر ويعصي وعاقبه الله تعالى في النار وكذا غيره من الكفر واخبر ذلك ثم له تعذب الله على العصيان ولا عصيان بدون الامر والنهي اذ لو لم يامر بالايمان لما وجب تحصيله ولما حرم تركه ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه بحب الايمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر وقوله يملأ منه جهنم فلا تحقق ما علم واخبر فامر ونهى من علم منه الطاعة ليطيعه فيتحقق ما علمه واخبره من ادخاله الجنة واكرامه اياه بالثواب وامر ونهى من علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي بل ليترك الامر والنهي تعاقبه الله تعالى ويدخله النار فيتحقق ما علم وما اخبر به ولولا الامر والنهي لما تحقق ذلك وكان امره ونهيه لتحقيق ما علمه واخبر به وانما يكون الامر على ما زعمت المعتزلة ان لو كان امر الكافر ليطيعه لمعصيته فحينئذ يكون الامر والنهي لتجهيله وكذبه واما لما كان ليعصي له ليطيع وكان لتحقيق ما علم واخبر له بتجهيله وصار في الحاصل ان من علم منه الطاعة امر ليطيعه لتحقق الطاعة اذ لا تحقق لها بدون الامر ومن علم منه المعصية امر لئلا يفعل ليعصي اذ لا تحقق للمعصية بدون الامر ثم قال المصنف رضي الله عنه وما وقع في افواه متفقهة زماننا ان فايدة الوجوب الاداء شيء ملقون من المعتزلة فيتكلمون به جهلا منهم بما يؤول اليه من المذهب الباطل وتقريره بالوقوف على هذه الجملة ان الامر في الحقيقة لتحقيق ما علم وان كان يتراءى انه للتجهيل والله الموفق **فان قيل** اجمع العلماء على ان الايمان محبوب الله تعالى وموصته وقد امر الكافر بالايمان فحينئذ كان محبا من الكافر شيئا لو تحقق هو يلزم منه تجهيل خبره والكفر من الكافر متغض وكان الله تعالى مبغضا من الكافر شيئا لو تحقق هو يلزم منه تحقيق خبره وحكمه ولما جاز هذا في المحبة وجب ان يجوز في الارادة وهو ان يريد الله من الكافر شيئا لو تحقق هو يلزم منه تجهيل خبره

قلنا ان الاشعري يقول ان الله تعالى يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحا وكذا يحب وجود الكفر قبيحا وقوله ولا يرضى لعباده الكفر المراد منه المؤمنون دون الكفر حملت على الخصوص بالدليل فعلى هذا اندفع الالزام وعلى قول مشايخنا رحمهم الله كل واحد منهما يرضى المرضا والمحبة لتحقيق ما علم لان الرضا بالشيء استحسان له وكذا المحبة واستحسان الفعل لا يجوز من ان يكون منهيا عنه ومن ان يستحق عليه صاحبه العقوبة فلم

يتحسن الكفر الذى علم وجوده بل استقبح وكره على ما يقتضى وجوده اذ هو ان يتصور الا
قبيحا يكون شبيها للعقوبة وادخال النار ويتحقق ما علم وما اخبر الله الموفق له ان اهل
التاويل قالوا الا ليكونوا عبادا لى وهم كانوا عبادا له وفى التفسير قال ابن عباس رضى الله عنهما
الا ليقروا بالعبودية لى طوعا او كرها يعنى ان المومنين يقرون به طوعا والكافرون يقرون له
بما جبلهم عليه من الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وانفراده بالخلق واستحقاق العبادة
دون غيره فالخلق كلهم بهذا له عابدون وعلى هذا قوله ولله يسجد من فى السموات ومن فى الارض
وقوله يسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وقوله ولمن فى السموات
والارض كل له قانتون على معنى ما يوجد منهم من دلايل الحدث الموجبة لكونهم مربوبة مخلوقة
متخرة وشبههم المعقولة ان مريد السفه سفيه فاسد اما عند الاشعرى واهل الحديث
فلسفه ارتكاب ما نهى عنه وفى السابق مريد السفه منهى عنه وكان به سفيها وفى الغايب
له نهى فلم يكن سفيها وعندنا السفه هو ما يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت العاقبة
الحميدة بارادة السفه لما كانت سفها كما لم يكن من ابن لهم بقوله تعالى انى اريد ان تبوء
باثمى وأثمك سفها وان كانت تلك الا ارادة سفه وكذلك لم يكن من موسى عليه السلم
حيث قال واشدد على قلوبهم فلا يومنوا سفها فكذا من الله تعالى وكذا موسى عليه السلم حيث
قال للسحرة بل القوا وقال القوا ما انتم ملقون اكان ذلك الالقاء حكمة ام سفها فان قالوا
كان حكمة حملوا معارضة الرسول فى المجزة بما ياتى به الساحر من المخرقة حكمة وهو كفر وان
قالوا كان الالقاء سفها قلنا وهل انكر موسى عليه السلم وجود الالقاء فان قالوا لا فقد زعموا
انه لم يرد ظهور حجته وابطال ما يعارضون به حجته وان قد بقاء امر رسالته فى حيز الاشكال
والتردد وان قالوا نعم فقد قرروا انه ان ارادة السفه لم يجز به سفيها لما كان تحت ارادته
ظهور حجته وغلبة دلالته وفيما نحن فيه يكون تحت ارادة السفه تحقق علمه وخبره فيكون
حكمة لا سفها ومريد شتم نفسه انما يكون سفيها هذا جواب لقولهم ومريد شتم نفسه والمعترض
له سفيه قال المصنف رحمه الله فى جواب هذا ان كثيرا من اصحابنا لا يطلقون انه ارادة
شتم نفسه بل يقولون ارادة ان يكون شتمه من الكافر [illegible] يريد الله

تعالى ان يكون الكفر قبيحا وكذا شتم نفسه فان قالوا نعم وهو قولهم قيل والكفر قبيح بعينه
فاذا ارادة قبيح فقد ارادة بعينه وهذا ما انكرتموه وان قالوا له تريد ان يكون قبيحا فقد ارادة
ان يكون حسنا اذ من مذهبهم ان ما ليس بقبيح فهو حسن وهذا زعموا ان كل مباح حسن
وزعموا ان الوجوب او الندب يقتضى حسنا زايدا على اصل الحسن والقول بان الكفر حسن كفر صريح
وقوله وشبههم الثانية وهى قولهم وله ان الامر بما لا يريد الامر بشفه فجوابها ما ذكره
فى الكتاب وشبههم الاخيرة فاسدة وهى قولهم وله ان العبد لو امكنه الخروج عن ارادة الله
تعالى عندكم وفيه جعل العباد مجوزين قلنا ونعلم يقينا انه ليس بمجوز وهذا لانه يريد ان يوجد
فعله الاختيارى له الا اضطرارى فيخرج اختياريا له اضطراريا كما ارادة وفى الكفاية قلنا معارضكم
بالعلم فانه علم منه الكفر والمعصية فهل يمكن الخروج عما علم منه ام له وكل جواب لكم عن وصل العلم
فهو جوابنا عن وصل الارادة ولا محيص لكم عن هذه المعارضة البتة ثم نقول ارادة منه الكفر والمعصية
باختيار ومشيته كما علم منه انه ياتى بذلك باختيار ومشيته فلا يتاتى يأتى به كما اراده وعلم
فاذا كان المراد والمعلوم الفعل الاختيارى كيف يكون الفاعل فيه مجبورا ثم تكشف عطاء هذه
الشبهة ونقول كون فعل العبد اختياريا ثابت بدلالة القطع واليقين فان العبد يعلم من نفسه
علما ضروريا انه يفعل بقصد واختيار بحيث لا يجد الى انكار سبيلا وقد دلت الدلالة
القطعية من حيث المعقول على ان فعله لا يخرج عن ارادة الله تعالى على ما ذكرنا فلا معنى لانكار
احدهما وقد صرح الكتاب بكلتى المشيتين اى مشيته العبد ومشيته الله تعالى حيث قال اعملوا
ما شيتم وقال وما تشاءون الا ان يشاء الله وهم شبهة ايضا سوى المذكورة فى الكتاب منها قوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر اعسر العسر قلنا هذا خطاب للمومنين بقوله
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ونحن نقول لم يرد بهم الكفر لم التعلق فى هذه المسئلة بهذه الآية
حمل لان الآية وردت فى اثبات الرخصة للمسافر والمريض بالافطار والقضاء فى عدة من ايام اخر
فكان المراد من اليسر هو الرخصة والرخصة للايمان وكان المراد من العسر بضد الرخصة من التشديد
والتضييق لا الكفر ومنها قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ثم كذبهم فى ذلك
وقولهم [illegible] من قبلهم وقوله كذلك فعل الذين من قبلهم وانتم تشاءون

في المقالة من كذبه الله تعالى بنص كتابه وهو باطل قلنا مراده الكفر من ذكر المشبهة للامر لا حقيقة المشيئة
كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها والثاني
انهم طالوا وعدا في ذلك فامهلوا ظنوا كذب الرسل عليهم وظنوا ان ذلك مما الله تعالى فيه رضا اذا
امهلهم ولم ياخذهم مع قدرته عليهم بل احدث عليهم النعم وفتح عليهم ابواب كل خير والامهال والاحسان
مع القدرة على الاخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد وظنوا في الغايب كذلك وكان معناه لو لم يرض الله
ما اشركنا والثالث انهم جعلوا المشيئة حجة لهم فما فعلوا وزعموا ان الله تعالى لو شاء ما اشركنا فاذا
اشركنا اشركنا بمشيئته فلا يتصور ان يعاقبنا على شيء فعلنا بمشيئته فظنوا انفسهم معذورين في ذلك فرد
عليهم الله تعالى بقوله قل فلله الحجة البالغة الآية والرابع انهم قالوا ذلك احتجاجا لهم على المسلمين
على زعمكم لو شاء الله ما اشركنا فكيف تعاقب علينا والدليل على ان الآية محمولة على بعض هذه الوجوه انه تعالى
قال في آخرها ولو شاء لهداكم اجمعين ولو لم نكن صدر الآية محمولا على ما قلنا لنقض آخر الآية اولها وهذا
محال فله وجه تحملهم آخر الآية على مشيئة الجبر لما مر من ابطال ذلك والله الموفق ومنها قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون وهو خلاف ما في الكتاب والكتاب الله تعالى
فما لخبر قلنا لا يلزمنا هذا لان المراد منه انه لا يريد ان يظلم عباده يعني لا يظلم العباد ونحن به نقول
وهذا لان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لآخر لا اريد ظلمك كان معناه لا اريد ان تظلمني من غير احسن
الفاعل ولغة قال لا اريد ظلمك لك كان معناه لا اريد ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى لا يريد
ان يظلم احدا على ان اكثر ما في الباب ان هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعا الا انا نعين احدهما وهو ان المراد
به لا اريد ان اظلمك بما سبق من الدلايل والله الموفق الى هذا كله اشار المصنف رحمه الله ومن شبهة المعتزلة
انهم ان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره
وذلك باطل قلنا له كذلك بل الطاعة موافقة الامر له موافقة الارادة فاندفع السؤال ومنها ان الله
تعالى لو اراد الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالايمان كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
والقول بتكليف ما لا يطاق باطل قلنا لو لزم هذا علينا في مسئلة خلق افعال العباد وهو لازم عليكم في مسئلة
العلم فان العبد كما لا يتمكن من فعل يخالف ارادة كذلك لا يتمكن من فعل يخالف علم الله تعالى ثم هو مكلف بالايمان
مع ان علمه محيط بانه لا يؤمن ولم يقل هناك احد تكليف ما لا يطاق في الآخرة لاختيارية بين في ذلك الارادة

والله الموفق

والله الموفق وقال في الكفاية واما قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
فهو معارض بظاهر قوله تعالى قل كل من عند الله ثم نقول لفظ الاصابة تدل على ما يقع من غير اختيار العبد
وكسبه ولا يكون مقدورا له على ما يفعله العبد بقصد واختياره كما يقال اصابه مرض او سقم او تردد او صحة
ولا يقال اصابه مشى او قعود او قيام بل يقال كذلك لذلك كتب وفعل والدليل عليه قوله تعالى
وما اصابك من مصيبة فبما كسبت ايديكم جعل ما اصاب العبد من المصايب جزاء على كتب يده فعلى
هذا كان المراد من الآية ان ما اصابك من نعمة وصحة وسرور وقوة فمن فضل الله وكرمه وما اصابك من
بلاء ومحنة وضر وفاقة فمن نفسك اي جزاء عملك والله الموفق **فصل في القضاء والقدر**
ذكر في الكتاب هذا المناسبة لما ان هذه المسايل كلها لما كانت مبنية على مسئلة خلق افعال العباد لا
ايراد ها بعدها مرتبا بعضها على بعض **قوله** وبثبوت كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى يثبت القضاء
اذا المراد من قول اهل الحق ان المعاصي بقضاء الله تعالى اي بخلقه **فان قيل** فلما كان القضاء
عبارة عن الخلق وقد ذكر خلق افعال العباد وهذه المسئلة على مسئلة خلق افعال العباد فما فايدة
اعادتها في هذا الفصل **قلت** انما اعادها لكثرة جريان لفظ القضاء والقدر من اهل الكلام حتى اشترط
اهل الحق في تعداد الذي يومن به الايمان بالقدر وقالوا بالفارسية ايمان آورديم بخداى وبفرشتكان
وى وبرسولان وى وبكتب بها وى وبروز قيامت وبرانك بقدر نيكى وبدى آن خواست عزوجل وعلم انكار
فيه خلق افعال العباد فلما كان هو مقصودا بنفسه افرده بفصل على حده او نقول الكلام في مسئلة
خلق الافعال كلام كلي شامل لفروع كثيرة فذكر الفروع فردا فردا لذكر الدليل لكل واحد منها بعد ذكر
الكلي امر شايع كما في ذكر الحاجة من غير السبيلين جملة ثم ذكر القي انواعه مفصلا وقد ذكر النوم الذي فيه وهو
خروج النجاسة ولا يلزم ذكر حكم المعطوف بانه داخل في حكم المعطوف عليه جملة ثم ذكر انواع حروف العطف
فردا فردا بعد ذكر الكلي لاختصاص كل منها بحكم يمتاز به عن الاخر بعد شمول حكم العطف على الكل جملة **قوله**
وعليهما مروتان رضاهما مطلع هذه القصيدة امن المومنون وبهما توجع وعليهما مروتان دعاء
منسوخان والمراد نسخ الدعاء المذكور في داود لعدد النبي عليه السلام والدعاء المحكم ينسب اليه لان مرد الدعاء
من غير آله معهود تمامه ان كان معجزا لقال الله تعالى والثناء الحميد يقال رجل صنع وصنع الدين بالتحريك
اي جيد الخلق وقد فتح السين والجمع الصنايع وهي الدعاء التامة وتبع عطف بيان لصنع السوابغ وقيل

تبع في اليمن كالخليفة في بغداد اى تسمى كل ملك في اليمن تبعا لانه ملك سبع ملكا كما كان الخليفة امام يخلف
اماما وقيل سمى ملك بذلك لانه يتبع امن قبله ولهذه معان اخر منها الحكم يقال قضى القاضي على
فلان بكذا اى حكم عليه به ومنها القوام يقال قضيت امرنا والقضي الامر اى فرغت عنه وصار
الامر مفروغا عنه اذ هو الفعال من القضاء ومنه قضيت حاجته فلان اى فرغت عن دفعها وقضيت
الدين اى فرغت عن اداءه ومنها القطع الشيء وتمامه وقيل هو الاصل في جميع معانيه فكان المراد
من قولنا الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله تعالى اى بخلقه وتكوينه وقد اقمنا الدلالة عليه بحمد الله
واما القدر فهو على وجهين قال في المغرب وقدر الله تعالى وقدره تقديرا احدهما الحد
الذي يخص عليه الشيء اى الوصف الذي كان من حق موصوفه ان يكون عليه ذلك الوصف الذي جعله الشارع
في اصله على ذلك الوصف لا على خلاف ذلك الوصف كالايمان بالله تعالى من حقه ان يكون هو حسنا لعينه
لا غير كما في ضده وهو الكفر بالله تعالى من حقه ان يكون هو قبيحا لعينه لا غير ثم تين ذلك بقوله وهو جعل
كل شيء على ما هو عليه من حيز او شرف من حسن او قبح قال الامام مولانا حميد الدين الصرير رحمه الله
اى جعل كل شيء على ما هو الاولى به من وصف كجعل الصلوة والزكوة لاحل رضى الله تعالى
لا للرياء والسمعة والدليل على ان معناه هذا ما ذكره بعده بقوله وهو تاويل الحكمة ان يجعل
كل شيء على ما ينبغي ان يكون عليه ويقدر كل شيء على ما هو الاولى به فالاولى به هو ما يفعله من
الطاعات ان يفعله لاجل رضى الله تعالى خاصة لا لغرض آخر وقال المصنف رحمه الله وهذا
قلنا ان خلق فعل الكفر ليس بسفه وقال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر يعني الخلق الكفر
على وصف انه شر قبيح باطل كان ذلك حكمة لا سفها لاخراج الشيء على ما هو من الوصف الاصلي
ووضعه في موضعه ثم الكافر بفعل الكفر على حسبان انه حسن والمطيع بفعل الطاعة لا يعلم
قدر حسنها الا قدر ما تلقفه الشارع علم بهذا ان العبد لم يستحق بمعرفة قدر القبح والخير
في افعاله بل العالم هو الله تعالى والعلم شرط التعلق على ما ذكرنا فيعلم بهذا ان الخالق للقدر الذي
يوجد على الحد الذي هو له من صفة الحسن والقبح هو الله تعالى لا العبد والثاني بيان
ما يقع عليه كل شيء من زمان او مكان اى بيان تقدير زمان بانه كم يوقع فيه ذلك الفعل من طول الزمان
وقصره وفي اى زمان يوقعه وكذلك في المكان اى في اى مكان يوجد ذلك الفعل ومعالم من الثواب

والعقاب اى لا يعلم العبد كم قدر الله تعالى لذلك الفعل من الثواب اذا كان الفعل فعل طاعة
ولا يعلم ايضا كم قدر الله تعالى لذلك الفعل من العقاب اذا كان الفعل فعل معصية بل يعلم الله
ذلك القدر من الثواب والعقاب علم بهذا ان الخالق للقدر الذي يقع عليه كل شيء من زمان
او مكان ومعالم من الثواب والعقاب هو الله تعالى لا العبد لما ذكرنا ان العلم شرط وقد تم التخليق ولما
لم يكن للعبد شرط وقد التخليق لم يكن له قدر التخليق وذكر المصنف رضى الله عنه والاول قائم في افعال
الخلق من خروجه على ما لا يبلغه اوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدر عقولهم مع انها حرجت على
ذلك بالله تعالى والثاني لا يحتمل بنيتهم بتقدير افعالهم من الزمان والمكان ولا بلغه علمهم ولا يحتمل
ان يكون من ذلك الوجه بهم ولفاعرف ان المراد من القضاء والقدر ما هو وقد سبا بالدليل ان ذلك كله
من الله تعالى حتم قولنا ان افعالنا كلها بقضاء الله تعالى فان قلت ما الفرق الواضح بين وجهي
القدر قلت الوجه الاول منهما في السبب والثاني في الحكم ونقول الوجه الاول في بيان
قدر الوصف المقارن للفعل وهو وصف الحسن والقبح للفعل والثاني في بيان الوصف الخارجي
وهو بيان قدر الزمان والمكان وبيان قدر الثواب والعقاب والمعتزلة يقولون المعاصي
ليست بقضاء الله تعالى اى ان الله تعالى لا يقضي الكفر لانه قبيح باطل وقضاء الله تعالى حق
وصواب قلنا الكفر مقضي الله تعالى له قضاء وقضاؤه حق وصواب ومقضيه باطل وقضاء
هذا المقتضي صواب لما فيه من الحكمة على ما بينا في مسئلة خلق الافعال فمن رضي بحكم الله تعالى الكفر
باطلا قبيحا شرا فقد رضي بقضاء الله تعالى ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى
ومن رضي بذلك ولم يرض ان يكون الكفر صفة له ولم يحب ان يقع في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى
ولم يرض كما لو حبب مقتة ومعدسه وتعلق الكعبي بقول النبي عليه السلام ضراعن الله تعالى من لم يرض بقضائي
ولم يصبر لبلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سواي والاول في لفظ سواي ان روي بفتح السين وتمد
الالف وياء المتكلم للطلب الازدواج وان كان في لغتان سوى ما ذكرنا قال في الصحاح يقال مررت برجل
سواك بالكسر وسواك بالضم وبالقصر فيهما وسواك بالفتح والمد أي غيرك وهذا التعليق من جهل اى
من الكعبي بهذا الحديث على ان الكفر ليس بقضاء الله فيقول ان هذا الحديث يقتضي لزوم ان يرضى الله
تعالى ولو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله تعالى وقدره على ما قلتم لزمكم ان ترضوا الكفر لضرورة لزوم

الرضى بقضاء الله تعالى بحسب هذا الحديث وحيث لا يجوز الرضى بالكفر لان الرضى بالكفر كفر
علم بهذا ان الكفر ليس بقضاء الله تعالى لانه لو كان بقضاء الله تعالى لزم الرضى به قلنا التمسك
من بهذا الحديث على هذا الطريق جهل لان القضاء لفظ مشترك وقد بينا وجه الاشتراك فالمعتبر
احد معاني المشترك بالدليل لا يجوز التمسك به وقد بينا ايضا انا رضينا بقضاء الله تعالى وأعلمنا كيفية
وهي ان من رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلا قبيحا شرا فقد رضي بقضاء الله ومن لم يرض بذلك فهو
عن راض بقضاء الله تعالى ولكن الكفر عندنا مقضي الله تعالى لا قضاؤه وبهذا خرج الجواب عن فصل
الرضى فانا انما نلزمنا الرضى بقضاء الله تعالى وهو ان الله تعالى جعل الكفر شرا قبيحا باطلا لا
وهو ان كون هذا الشر الباطل القبيح صفة لنا على ان حقيقة الخبر وهي قوله عليه السلام من لم يرض
في الامراض والمصائب والبليات التي تسبب الانسان من غير اختيار منه وهي التي يصبر منها الانسان
ويضطرب فيها فربما لا يرضيها وهذا الخبر ورد للحث عن ترك الرضى والترغيب في الرضى بالمصائب
والبليات واما الكافر الذي اختار الكفر على الاسلام فالحاجة في حقه الى الترغيب في الرضى بالكفر لانه يرضاه
بدون الترغيب فهو والعاقل ان الحمل منه الرضى بالكفر كان قابلا لان يضاد ما دل عليه ظاهر الخبر وكان ذلك
القول فاسدا لانه وضع ورد ذا في نوعه ثم المعتزلة لا يرضون بالامراض والمصائب الا بعوض لان
اصلح العباد على الله تعالى واجب عندهم على ما يجئ في مسئلة الاصلح ان شاء الله تعالى وكان الابتلاء
بالامراض والمصائب بدون العوض ظلما عندهم ثم لو اسلى بالامراض والمصائب ولم يعوض عقابها بعد
كان ظالما ايضا قبل التعويض لمن غصب شيأ من غيره كان الغاصب قبل ان يعوض ما لا قيم ظالما فعلى هذا
فعلى هذا كان الواجب عليهم بمقتضى الخبر ان يطلبوا ربنا سوى الله تعالى ثم نعلم ان العبد غير
مضطر في فعله هذا جواب شبهة تقع على اصلنا وهي ان يقال ان الكفر والمعاصي لما كانت
بتقدير الله تعالى وخلقه كان العبد مضطرا في فعل الكفر والمعاصي لانها لما كانت بتقدير
الله تعالى لم يكن في يد العبد دفع تقدير الله تعالى فتوحد هي فيه لاستحالة تخلفه وجب ان لا يكون
العبد معذورا في وجود الكفر والمعاصي منه ولا يعاقب على فعل ذلك فاجاب عنها بهذا وزيادة كشف
الجواب في المبصر فقال فيها اعلموا ان الله عند الاحداث التخليق والاقدار والقضاء والقدر لان
المعاني بجملتهم مضطرون لما فعلوا بل فعلوا ما فعلوا محادثين فصار خلق الفعل والقدرة والقضاء به

وتقديره

وتقديره لخلق الاوقات والامكنة التي تقع فيها الافعال وله يقع بدونها فلم يصر بخلق شيء من ذلك
عذرا لانه لا يوجب اضطرارهم فكذا هذا لانه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل انهم يفعلون
لاجله فكان الاعتذار بها والاحتجاج باطلا ولو كان لهم بها الاحتجاج لكان العلم والقدرة ونحوهما
احتجاج على انا اقمنا الدلالة على ان لهم فعلا وهم فيه مختارون فتعاقبهم على ذلك والله الموفق قوله
على ما مر في مسئلة خلق الافعال ومسئلة الارادة اما ما ذكر في مسئلة خلق الافعال فهو ما ذكره في عرض
ذلك الفصل بقوله واذا ثبت بما ذكرنا استحالة ثبوت قدرة التخليق الى قوله ولم يصر العبد بخلق الله
تعالى اياه مضطرا كما لا يصير بعلم الله تعالى انه يفعل كذا مضطرا الى آخره واما ما ذكره في فصل ان
المعاصي بارادة الله تعالى فهو ما ذكره في آخر ذلك الفصل في جواب شبههم بقوله لانه تعالى انما منعه
الافعال الاختيارية فلا يصيرون بها محمودين الى آخر الفصل والله الموفق فصل في الهدى والاضلال
واحكام هذا الفصل ايضا مبنية على مسايل فصل خلق الافعال بل هي عينها غير ان السلف فصلوا
مسايل هذا الفصل عن ذلك لاستبداد مسايل هذا الفصل بدلايل مخصوصة بهذه المسايل اعلم
ان الهدى تعدى باللام وبالى وهو الاصل فيه كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله
وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقد تعدى بدونهما كما في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لاحاجة
الاستغراق ومن افادات شيخي رحمه الله انه كان يقول اخبر الله تعالى عن قول ابليس انه لاقعدن
لهم صراطك المستقيم بحرف حرف الجر عن صلة القعود لاحاجة للاستغراق والله تعالى لقنا في مقابله قوله الموجب للاستغراق دعاء
بحذف حرف الجر وهو ايضا موجب الاستغراق وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وكان يقول
بالفارسية ابليس كفت آنخ راه استقامت آنخا هر اينه بنشينم واشا نزا از راه استقامت بغرانم
وخداى تعالى ما را نيز دعا ى ما ملقين كرده در مقابله قول وى آن دعا نيز مقتضى استقامت يعنى ما را
آنجا راه راست است بر انجا ثابت دار وقوله اذ الهدى خلق فعل الاهتداء اى خلق فعل هو
كما يقال علم الطب اى علم هو الطب وكذلك ما ورد قوله تعالى والاضلال خلق فعل الضلال وقال
المعتزلة الهدى من الله سبحانه طريق الهدى والاضلال تسمية العبد ضالا لاعند اخباره الضلالة وقال
المصنف رحمه الله وعندنا المعتزلة لما لم يحسن ان يخلق الله تعالى افعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء

ولا خلق فعل الضلال ويقولون ما اضيف الى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين
لا تخليق فعل الاهتداء وما اصف اليوم من الاضلال والاراغة والخذلان والطبع بقوله
وطبع الله على قلوبهم والمدبقوله تعالى يمدهم في طغيانهم فالمراد منه اضافة الشئ الى سببه او
شرطه لما ان الافعال قد تضاف الى مسبباتها وقد تضاف الى شروطها كحجة الاسلام اذ لولا المحنة والتكليف
لما وجدت منهم هذه المعاني وانما وجدت عند التكليف فاضيف اليه وان لم يكن منه فعل كما يضاف
الى القرآن ان زادهم ايمانا وزادهم رجسا والى الاصنام انهن اضللن
كثيرا من الناس وقال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله تعالى قال ولو شئنا لآتينا
كل نفس هديها ولو كانت الهداية من الله هو بيان الطريق وانه عام في كل نفس لما صح تعليق ايتاء
الهدى بالمشية وكذا قوله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء فلو كان المراد منه البيان لم يصح
التخصيص بالمشية ولم تتحقق هذه القسمة لما ان البيان عام في جميع الخلق وكذا في الاضلال
لو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لتقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية الله لان تسمية ضالا انما
يترتب على اختياره الضلال وايجاده عند الخصم فيكون ذلك مقيدا بمشية العبد لا بمشية الله تعالى
فعلم بهذا ان الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان وكذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي عليه السلام
لمن يحبه بقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان الهدى بيان الطريق
لما صح هذا النفي لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبين الطريق لعامة الخلق لمن احب ولم يحب
الا ان الله تعالى اضاف الهداية الى النبي عليه السلم في موضع آخر وانه بيان طريق الهدى بقوله
وانك لتهدي الى صراط مستقيم يعني تبين وتدعو الى صراط مستقيم ثم الهداية كما تضاف الى الله تعالى
بطريق التخليق تضاف الى الرسول عليه السلم بطريق التسبيب بالدعوة وابانة الحجج واظهار المعجزة
وحصول الاهتداء عقيب خلق الله تعالى يجري العادة وتضاف ايضا الى القرآن بقوله ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وانما اضيف اليه لكونه سببا للاهتداء وكذا الاضلال يضاف الى الله تعالى من حيث خلق
الضلال في العبد عند اختياره ويضاف الى الشيطان ايضا كما قال ولاضلنهم لتسببه الضلال والذي دل
على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا ولو كان المراد من الهداية الدعوة فقد دعا الله كل كافر دون طريق الهدى فكون كل كافر

مشروح الصدر بعضيه الآية ثم اخبر ان من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولو كان المراد من الاضلال
تسمية العبد ضالا فقد سمى الله تعالى كل كافر ضالا وجعل صدره ضيقا حرجا فودى هذا الى ان يكون
كل كافر شروح الصدر وضيق الصدر وبطل ايضا قسمة الله تعالى بين عباده وتوقى الى الجمع بين الضدين
وكل قول هذا عمياه فحقيق ان يستنكف العاقل ان يدين به ويتخذه مذهبا نعوذ بالله من الخذلان
ونستعينه فنعم المستعان **قوله** وابتداء الدليل في المسئلة يعني ان مسئلة الهدى في الاضلال مبنية
على مسئلة خلق الافعال وكل دليل ذكرناك في بيان خلق افعال العباد كان ذلك الدليل دليلا على ثبوت
مسئلة الهدى والاضلال على وفق ما ادعيناه ولكن مع ذلك نذكر ههنا دليلا ابتداءيا على اثبات مسئلة
الهدى والاضلال على ما ادعيناه **فقوله** قال الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والتمسك
على اثبات المدعى بوجهين احدهما تخصيص الاضلال والهدى بالمشية وذلك انما يصح على قولنا لا على
قول الخصم فان خلق فعل الضلال او خلق فعل الاهتداء ليس على طريق التعميم بل على طريق التخصيص
وذلك انما يستقيم على قولنا واما على قول الخصم فالاضلال تسمية ضالا عند اختيار العبد الضلال وذلك
عام فلا يستقيم تخصيصه بالمشية وكذلك الهدى هو بيان طريق الهدى عند الخصم وهو امر عام فلا يستقيم
تخصيصه بالمشية والثاني هو بطلان التقسيم فان الله تعالى جعل الخلق على قسمين احدهما من اضله الله
والثاني من هداه فيلزم على قول الخصم بطلان التقسيم بان بيان طريق الهدى عام في حق الناس اجمعين
والوجه الثالث في التمسك بهذه الآية على اثبات ما ادعيناه في الاضلال هو ان الله تعالى خص الاضلال بمشيته
فلو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لتقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية الله تعالى لان تسمية ضالا انما
تترتب على اختياره الضلال فيجب ان يكون مقيدا بمشية العبد لا بمشية الله تعالى على ما ذكرنا وكذلك
وجه التمسك بالآيتين بعد هذه الآية على اثبات المدعى هو ان الله تعالى علق هداه بمشيته فيكون هو للتخصيص
لا للتعميم والهدى على تفسير الخصم وهو ان طريق الهدى عام فلا يصح تعليقه بمشيته فبطل ما ادعاه
الخصم والله الموفق **وقوله** يطول تعدادها واحصاؤها قال الفرق بين التعداد والاحصاء
وهو ان التعداد فردا فردا ثم عد والاحصاء تعداد ثم عد فيحتمل ان يكون تقديم التعداد على الاحصاء
لهذا القرآن لو قدم الاحصاء على التعداد يفسد المعنى على هذا التفسير لانه لما طال الكلام
بالاحصاء كان اولى ان يطول بالتعداد فحينئذ لا يحتاج الى ذكر التعداد بعد

بعد ذكر الاحصاء ولما على ما ذكره في الكتاب من تقديم المعداد على الاحصاء فستقم المعنى غاية الاستقامة
ثم ما ويل المعتزلة للآيات التي ذكرناها والجواب عن ما ويلهم مندفع فيما ذكرنا في ذلك الفصل من الآيات والجواب
عن ما ويلهم في هذا الفصل والله الموفق **فصل في ابطال القول بالأصلح** قوله بناء هذا الفصل
على فصل مسئلة خلق افعال العباد الظاهر وهو ما ذكره في الكتاب بقوله وثبوت مسئلة خلق الافعال
وكون الكفر والمعاصي مخلوقة لله تعالى وان كان يتضرر بها الكفار والعصاة ثبت ان الاصلح
ليس بواجب على الله تعالى وله ما هو المصلحة **ثم انما جمع بين الاصلح والمصلحة في النفي فان**
مذهب جمهور المعتزلة هو انه يجب على الله رعاية ما هو الاصلح للعبد وما هو المصلحة له وقال
بشر بن المعتمر ومن تابعه لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه
ان يفعل بعبيده ما هو المصلحة لهم وله يجوز ان يفعل بهم ما هو المفسدة **وقوله** ولو كان
في مقدوره اي ولو كان اللطف في مقدوره ولم يفعل كان بخيلا ظالما جائرا مانعا حقا مستحقا
وغايه ما يقدر الله عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مومن او كافر غايه ما هو
في مقدوره من مصلحته وكما فعل النبي محمد عليه السلام غايه ما في مقدوره من المصلحة فعل بالي جهل
مثله وليس له على النبي عليه السلام انعام ليس في ذلك على ابي جهل ولا هل الحق الآيات التي
ذكرناها في مسئلتي الالطاف والهدى والاضلال اذ في بعضها فعل ما ليس باصلح وفي بعضها الامناع
عما هو الاصلح اما الآيات فهي قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله ولقد ذرأنا لجهنم
كثيرا من الجن والانس وقوله بضل من يشاء ففي هذه الآيات فعل ما ليس باصلح وقوله تعالى
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها وقوله تعالى
ولو شاء لهديكم اجمعين وفي هذه الآيات الامناع عما هو الاصلح ولان القول بما قاله المعتزلة ابطال
منة الله تعالى على عباده بالهدايه فان الله تعالى من عليهم بالهدايه بقوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هديكم
للايمان فهذا الوجوه الثمانيه الفاسدة الباطلة التي يلزم على تقدير القول بوجوب الاصلح على الله
ويلزم ايضا ابطال فضل الله تعالى عن عباده لانه حينئذ كان مؤديا الحق المستحق عليه فلا يكون ذلك
فضلا من الله تعالى على عباده ويلزم ان يكون الله يعلم متصلفا بمعنى لا فائدة له بقوله والله ذو الفضل
العظيم نعوذ بالله من ذلك ويلزم ان يكون لله تعالى في حق نبينا محمد عليه السلام نعمة ليست بكل النعمة على

لا

لابي

الى جهل اذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلح له ويلزم ان يكون الله تعالى في طلب الشكر منا بمقابلة
ما انعم علينا سفيها لان الشكر انما يحسن بمقابلة الافضل لا بمقابلة ما دونه الحق الواجب عليه ويلزم على
قولهم ان امانة الرسل والانبياء عليهم السلام كانت اصلح لهم وللمومنين من ابقائهم وابقاء ابليس وجنوده
اصلح لهم وللخلق من اماتتهم حتى انه لو بقي محمدا عليه السلام لصحة بصر ونحو ذلك الساعة التي قبض روحه فيها لكفر
بالله تعالى وعصاه وكان بقبض روحه عليه السلام في تلك الساعة اصلح له وكذا في كل نبي ورسول
ووالي وصديق لان الله تعالى كل ما يفعل بفعل فعلا هو اصلح للعباد وقد فعل هذه الاشياء فكانت
هذه الاشياء مصلحة للعباد وقوله وللخلق صلة اماتتهم معطوف على قوله لهم وانما اعاد اللام في قوله وللخلق ليسد
ان المعطوف عليه ضمير مجرور فلا يحسن العطف عليه بدون اعادة الجار اي كان ابقاء ابليس وجنوده اصلح
في حق هولاء من اماتتهم لما ان كل ما فعل الله فعل لمصلحة العباد وقد بقي ابليس وجنوده على هذا ان الاصلح
في ابقائهم من اماتتهم هذا على طريق تقويهم عليهم بالاجماع لان كل المسلمين قائلون بان الاصلح في اماتة
ابليس وجنوده قال المصنف نعمه الله هذا قول لا يحتمل قلب مومن سماعه لفظا عنه في نفسه وبشاعته في
ذاته والله تعالى خصهم من هذا القول في رسله وانبيائه ويلزم على قولهم القول بتناهي قدرة الله تعالى
حيث لا يقدر على ان يفعل احدا اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره انفع لهم مما اعطاهم ويلزم على قولهم
ان سوال جميع المسلمين من الله تعالى المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف ما بهم
من الضر كان سفها وكفرانا للنعمة لو كان الله آتاهم ذلك وان كان لم يوتهم فلا يخلوا اما ان يجوز له
ان لا يوتهم او كان لا يجوز فان كان لا يجوز ان لا يوتهم بل يجب عليه ذلك على وجه كان يمنعه
ظالما مانعا حقا مستحقا لكان السوال في الحقيقة كانهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق
علينا ومن ظن هنا فقد كفر وان كان يجوز له ان لا يوتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم هذا هو الوجه
الثامن الذي يلزم على قولهم مذهبهم وكل من ذلك الوجوه موجب للكفر فسال الله العصمة
من ذلك كله **الزجية** روز كذا شتى يقال رجل ضحكة بالتسكين اي الذي يضحك منه
وهذا لان الله تعالى لو كان قبض روحه وتوفاه قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالاسلام
ولم يستحق العذاب في النار خالدا كان اصلح له وحيث لم يفعل بل ابقاه مع علمه بانه
يرتد عن الاسلام وكان ذلك مضرة له لا صلاحا فقد فعل ذلك وهو تعالى حكيم دل ان ذلك

كان حكمة ووقعت المعتزلة فيما وقعت المعتزلة بجهلهم بحقيقة الحكمة ثم بعد تقرر فعل الله تعالى ذلك
دعوى من زعم ان ذلك سفه وليس بحكمة وصف منه لله تعالى بذلك اى بالسفه وهو كفر بل الظاهر
بفعله انه حكمة وان جهلت المعتزلة اذا جهل عليهم حاز وخرج فعل الله تعالى عن الحكمة ممنوع بحقيقة ان الله
تعالى اضاف بقاءهم على الكفر الى بقائه واما له بقوله انما نملى لهم ليزدادوا اثما كذا ذكره المصنف نعم الله
وقوله ثم يقال لهم هل يتم صبيا مات في صغره الى آخره ذكر هذا النظير بعد ما ذكر النظير الاول
لزيادة ما يضاح الا ان لهذا نوع في النظير الثاني وتمة السؤال والجواب مر بعد لجزى الى ان تضيق الامر
على الخصوم وصيرهم استمرة الالزامات ذات الكلوم حتى صور هذا النظير في صبيان ثلاثة صبي مات في
صغره وصبي عاش حتى بلغ واسلم وصبي عاش وبلغ وكفر ثم ذكر السؤال والجواب حتى تم الكلام وحصل
المرام ومايزعمون ان منع الاصلح بخل فاسد ومازعموه قولهم ان منع الاصلح بخل وانما
قلنا انه فاسد لانا بينا بالدليل انه تعالى فعل ذلك ولو كان بخلا لما فعل لما ان الله تعالى موصوف
بالافضال والجود في الازل فلا تبدل صفته لان جميع صفاته قديم والتبدل على القديم محال
ثم قولكم ان منع ما بالغير اليه حاجة بخل قلنا منع ما هو حق للمحتاج قبل المانع اما منع ما ليس بحق
مستحق للمحتاج فان قال بالاول فهو مسلم ولكن لا نسلم ان العبد على الله حقا مستحقا وان قال بالثاني
فهو ممنوع ثم يقال له الجود ما هو بذل ما هو واجب على الباذل ام بذل ما ليس بواجب عليه
فان قال بالاول ظهرت مكابرته لما ان من قضى دينا عليه لا يعد جوادا وان قال بالثاني قيل
له قول ان الله تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين فان قال لا فقد بان كذب الخصوص
وخالف الاجماع ووصفه بالبخل لكل حي ليس بجواد فهو بخيل وان قال نعم اقر بان الله
يفعل ما يفعل بعباده عن موجب حقا واجبا عليه وانه لا حق لغيره قبله بل يعطي ما يشاء
فضلا منه ويحرم ما يشاء من يشاء بعدله وهو الحكيم في ذلك كله وعند المعتزلة له
الافضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه فاني تصور عندهم تحقيق الجود فلم يكن الله
تعالى عندهم جوادا ولا متفضلا ولا اذا فضل ولا منعما ولا محسنا وهذا كله تكذيب لله
تعالى ورسوله وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وانزاله فيما وصف به نفسه بهذه الصفات
منزلة المتصف بما لا اتصاف له بها عجب ان محمد عالم بفعل الطالب شكر عالم بنعم وهذا كله

مذهبهم فضار مصلحة لهم كالحامة الوالد السفيق ولده هذا النظير هو المعول عليه عندهم وهو في الحقيقة
حجة لنا لا علينا لان الاب اذا كان قادرا على دفع المرض عنه بدون الايلام بالحجامة ودفع ذلك
الالم بها كان سفيها لا حكيما وما كان تفضلا لا يتمكن فيه المنة المنغصة للنعم وكان الذات بطريق
العوض الذي واساها فلنا لو كان الامر كما زعموا لكانت المحنة وما فيها من النعم منغصة على اولياء الله
تعالى واهل كرامته لان سلم ذلك كله كان بعض من الله ونعمة منه لذا له لعبد يستوجب بشيء من
عباداته وطاعاته على الله شيئا وان نجى عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين وذلك لان ما يأتي
به العبد من الطاعة ما تى به شكرا لما انعم عليه ومن لقي الى غيره حقا مستحقا له يستوجب بازاء
ما لقي شيئا من العوض على ان العبد لا يمكنه الخروج في جميع عمره وان طال عن شكر نعمة واحدة وان
قلت لما انه لا يوفي شكره الا بتوفيق من ربه تعالى وما وصل اليه من اثر التوفيق نعمة مستانفة
تقتضي عليها شكرا مستانفا ثم لا يوفي شكر هذا التوفيق الا بتوفيق هكذا الى ما يتناهى ولفا كان
لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة والمنن المتوالية
المتظاهرة التي لا يمكن عدها واحصاؤها ويتعذر عليه حصرها وحدها على ما نطق به الكتاب
بقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والمعتزلة في هذا تدبير عجيب فانهم يزعمون ان جميع
ما فعل الله تعالى بالعبد واسدى اليه من النعم كل ذلك حق على الله تعالى واجب وجوبا
لو امتنع عن قضائه الى مستحقه لصار ظالما حائرا ثم لفا وفي هذا البحر الى مستحقه استوجب عليه
شكرا لو امتنع العبد عن اداءه صار ظالما حائرا وهذا خروج عن المعقول وكيف يستوجب من قضى ما عليه
من الحق الى مستحقه شيئا عليه هذا العمري في الشاهد الذي يحلونه مفزعا يلجؤون اليه في كل مسئلة
من غير المساواة بينه وبين الغائب في المعنى بعد محالا ممتنعا ساقطا مندفعا لما ان قضاء الحق
يوجب فراغ ذمة من عليه لا ايجاب حقا على من له الحق ثم لو جاز هذا الحاز ان يقال بان اهل
الجنة لفا وصل اليهم الثواب يجب عليهم لقاء شكره ثم لفا ادوا ذلك يجب على الله ان يثيبهم
فيكون اهل الجنة ابدا محتبين بادآء شكر ما اسدى اليهم من الثواب الذي استحقوه باعمالهم وهذا
باطل باجماع المسلمين لما ان الجنة ليست بدار تكليف فاذا كان الامر على ما منا علم ان ثواب الله
تعالى بفضل منه وانعام فينبغي ان يكون الجنة منغصة على ساكنها كلهم هذا الثاني في دينا المحتبي

في عقيدته وذلك يوجب الخروج عن الدين نعوذ بالله من ذلك وقوله كان ذلك الذي عنده
واشهى يحتمل ان يكون كل واحد من الذواشهى من قبيل افعل التفضيل المبني للمفعول كان هي واشهر
واشعل من ذات اللحيين لان قولك لذذت الشيء بالكسر لذاذة اي وجدته لذيذا وقولك شهيت
الشيء بالكسر شهوة لغة اشتهيته تقتضيان ان يكون كل منهما من افعل التفضيل المبني للمفعول
لا من المبني للفاعل وان كان الاصل هو ان يكون منتفيا للفاعل لما ذكرناه في الموصل ففي حق الله تعالى
اولى ان يكون الامر كذلك اي النعمة الواصلة الى العبد من الله تعالى اولى ان تكون هي الذواشهى
من النعمة التي تصل الى العبد من غير الله تعالى فوجه الاولوية ظاهر لان وصول النعمة اليه من الملك
لما كان عنده الذواشهى من النعمة التي اشتراها العظيمة مرتبة الملك من مرتبة الرجل الذي اوصل
اليه المولى ليخلعه مع مساواته في الانسانية واحتمال انقلاب الامر بان يصير الرجل الذي وصلت
اليه الخلعة بعد ذلك ملكا فوق ذلك الملك الذي خلع عليه او مثله كان ما يصل اليه من نعم الله
اولى ان يكون هي الذواشهى لما ان عظمة الله تعالى مما لا نهاية له وليس فيه احتمال صيرورة المثيلة
بوجه من الوجوه ولما كان لذلك كان تصور السعي في نعم الله الواصلة الى العبد مستحيلا من
كل وجه وقوله وهو لم الصيع اي الاحسان يقال اصطنع عنده صنيعة فاحسن الله
وفي الجملة هذا كلام لا يستحسن من عرف الله تعالى ان يخطر بباله فضلا عن التكلم به يعني ترجمة بيت
دريغا آنسه كه ان كلامست يعني نعمت هدايت منعص است كفش كني كه خداي را شناسند
روا نباشد كه اين سخن زشت را در دهان خويش افكند خصوصا ماين يلفظ كون وهذه لان
التكلم بها او تمكنه في قلبه على وجه الاعتقاد به كفر من وجوه احدها ان تنغيص النعمة وهو تكدرها على
المنعم عليه انما يليق اذا رأى المنعم عليه المنعم لادنى ربته والحط منزلة من نعمه وهو الغالب او رآه
مثله في الرتبة والرفعة لا من هو ارفع حالا منه وان اصول النعمة ممن هو ارفع حالا منه لا يتنغص
على ما ذكر في الكتاب ولما كان كذلك كان رؤية النعمة من الله تعالى منغصة مستلزمة كون الله
تعالى ادنى مرتبة والحط منزلة من المنعم عليه او مثلا في الرتبة ومن اعتقد ان الله تعالى مثل المنعم
عليه او دونه لم يشك احد في كفره والثاني ان تنغيص النعمة وهو مكدرها بالمنة يوجب ان يكون
نعم الهدايه مكدرة على المؤمنين ومن اعتقد ان نعم الهدايه مكدرة كان كافرا لانه مخالف و

ان من رأى بطلان نعمه الهداية بالمنة لم يجعل نعمه الهداية من الله تعالى نعمة وفيه هدم اجل نعم الله تعالى
عليه واليه اشارة الكتاب بقوله لما فيه من تنغيص النعم وهدم الصنيعة ومن لم يجعل نعمه الله نعمة كان كافرا
بالله تعالى لان فيه تكذيب الله تعالى في قوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان لان المنة انما يكون بالنعمة فلما
من الله تعالى بالهداية علم ان الهدايه منه كانت نعمه ومن لم يجعل نعمة نعمة كان كافرا لا محاله وقوله
ان كثيرا من الاطفال الذين تلوا في صغرهم ماتوا على الكفر اي ماتوا على الكفر بعد البلوغ وبه صرح في
الكفاية او ماتوا على الكفر في صغرهم بعد ان عقلوا كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
رحمه الله وقوله الى ان يزول اثر ذلك الظلم باتصال العوض وعرض من له العوض يكونه عوضا
وانما قيد برضى من له العوض لانه لو لم يرض ذلك العوض عوضا سقى الظلم ظلما كما كان وانما يخرج
عن كونه ظلما لما رضي المظلوم بما عوضه من العوض والصبي غير راض وقت الالم بعوض الاخرة والله اعلم
فصل في اثبات عذاب القبر تباين الاحكام التي تعلق هي العاجلة شرع في بيان الاحكام
التي تعلق بالآجلة وهي القيامة فاول ما يشبث من احكامها احكام عذاب القبر والانعام فيه وانما قدمنا
احكام القبر من احكام القيامة رجوعا الى قوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته ولان القبر للميت
كالمهد للطفل وما نصيب الطفل في المهد فهو من احكام الدنيا فكان ما نصيب الميت في القبر من
احكام الاخرة فان قلت ما وجه تلقيب هذا الفصل بفصل عذاب القبر ولم يلقب بفصل
انعام القبر او فصل عذاب القبر وانعامه مع ان الانعام للاولياء والمؤمنين والكفر فيه ايضا على ما جاء
في الحديث يفتح للمؤمن في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه فيقال له نم نومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وفي حديث آخر بعد جواب السؤال
فينادي منادٍ من السماء ان صدق عبدي فافرشوا له من الجنة والبسوه من الجنة وافتحوا له بابا الى الجنة
قال فيأتيه من روحها وطيبها قلت نعم كذلك لان الجواب له من وجهين احدهما ان
السؤال في القبر انما يثبت بالسمعيات لا بالعقليات واكثر ما ورد فيه منها ورد باثبات العذاب
فدون الانعام خصوصا في القرآن فان الذي ثبت فيه من السؤال في القبر انما كان ذلك العذاب
لا في الانعام وانما ورد بالانعام في بعض السنن الذي لا تساوي هولا ورد منه في العذاب
في الشهرة وان كان كذلك اي الاول في الملقب ما كان موافقا لما ورد في القرآن فلقبه

فلقبه بعضل عذاب القبر لذلك والثاني ان الكثرة في الموتى للكفار واهل البدع والعصاة على ما جاء في الحديث وتفرق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وروي ان الملة الحنيفية كالشعرة البيضاء في البقرة السوداء ولما كانت الغلبة لاهل العذاب في الموتى لقب الفضل بعضل عذاب القبر على طريق التغليب كما في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر استثنى ابليس وهو جني من الملائكة لانه كان واحدا بين اظهر الالوف من الملائكة مغمورا بهم فغلبوا عليه في استثنى استثناء واحد منهم فكان اتم الملائكة على المجموع بطريق التغليب لكثرة الملائكة وكذا ههنا اسم عذاب القبر بطريق التغليب لكثرة من يستحق العذاب وقوله فاثبت عرض النار على الكفار في القبر على النار قبل القيامة غدوا وعشيا وانما قال قبل القيامة لان ما يكون من احوالهم يوم القيامة بقوله ويوم تقوم الساعة معطوف على قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعطوف غير المعطوف عليه فيكون لاحكام المعطوف عليه قبل الحكام يوم القيامة لانه محاله وليس ذلك الا عذاب القبر فهو قيل معنى قوله يعرضون عليها يحرقون بها فان عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم ومعنى قوله غدوا وعشيا يعذبون في هذين الوقتين للنار وفيما بين ذلك الله اعلم بحالهم فاما ان يعذبوا بجنس آخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكون غدوا وعشيا عبارة عن الدوام هذا ما دامت الدنيا فاذا قامت الساعة قيل لهم ادخلوا يا ال فرعون اشد عذاب جهنم وقوله اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون ذلك في الدنيا وهذا ظاهر وذكر في الكشاف جعل دخولهم النار في الآخرة كانه متعقب لغرقهم لا تراخي بينهم ولا تباين له محاله فكانه قد كان او اريد عذاب القبر ومن مات في ماء او في نار او اكلته السباع والطير اصابه ما يصيب المعذبين من العذاب وعن الضحاك كافرا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب وهذا يعرف ان صاحب الكشاف من المعترفين بعذاب القبر كما هو مذهب اهل السنة والجماعة وقوله وما يعذبان بكبير وفي رواية صحيح البخاري بكبير اي بامر يشق شاقه على البدن ولولا كانت الخصلتان من الكبائر لان ترك الاستنزاه عن البول موجب عدم جواز الصلوة وما كان موجبا لذلك كان كبيرة وكذلك النميمة سعي بالتشهير لاصل الشرور والخصومات فكانت كبيرة الا ان التحرز عن هذين الفعلين امر سهل وليس بامر شاق على البدن هكذا كان يقرر شيخي رحمه الله ثم كان يقول وجه المناسبة بين ترك التنزه عن البول وبين عذاب القبر هو ان القبر اول منزل من منازل الآخرة والصلوة اول ما يسال عنه وجاء في الحديث ان اول ما يحاسب العبد به يوم القيامة الصلوة فكانا من حيث الاولية متناسبين وكذلك النميمة اول تهييج الشرور والخصومات غير ان هذا في حق العباد والاول في حق الله تعالى وقوله ومعها مرزبتان قال في الصحاح المرزبة التي يكسر بها المدر فان قلتها بالميم خففت وقلت المرزبة في المغرب المرزبة الميتة وعن الكسائي تشديد الباء وقول عمر رضي الله عنه على اثره اي عقيب قول النبي عليه السلام انهما ليعذبان الى آخره وقوله او يكون معي عقلي الهمزة للاستفهام والواو للعطف والتقدير ايكون لي حيوة وتمييز او يكون حالي هناك مثل ما كان هنا وكذلك ثم عطف عليه قوله او يكون مع عقلي كما في قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة اي لم يتفكر ولم ير الانسان قال يا رسول الله اذن اكفيكها وفي رواية اذن اكفيهما والاول اصح لشهرة ذلك الرواية ولموافقة رواية التبصر فمعناه اذا كان معي عقلي حينئذ اكفيك يا رسول الله عن غم ينزل بك من جانبي بسبب دنك المكين اي حينئذ لا تحزن عني يا رسول الله فكان كان الخطاب في اكفيك لرسول الله عليه السلام وله معنى لانكار جهم وبعض المعتزلة وانما قيد ببعض المعتزلة لان بعضهم قد يقولون بعذاب القبر ومنهم صاحب الكشاف على ما ذكرنا قوله لما ان ذلك لما ثبت الى آخره يتصل بقوله وله معنى لانكار جهم وبعض المعتزلة وتقرير الجواب هو ان عذاب القبر انما ثبت بالادلة السمعية لا بالدلائل العقلية لانه لما تواترت الادلة السمعية من الكتاب والسنة باثبات عذاب القبر لم يكن بد من تلقيها بالقبول لما انه يجوز الخطاء المعقول لنا ولا يجوز ذلك لما تواتر من الكتاب والسنة كما قلنا مثل ذلك في جواز رؤية الله تعالى وخلق الله افعال العباد مع وجوب الجبار اياها وهذا هو الجواب عما قالوا ان المعذب بالعذاب في القبر لا يخلو اما الروح او البدن او معا لا يجوز الاول لان الروح لتبقى القبر وكذا الثاني لان البدن بلا روح جماد ولا فائدة في تعذيب الجماد وكذلك الثالث لان عذاب القبر على ما قال الى ان يبعث والبدن لما صار ترابا او رمادا لم يبق بدنا فلا بقي المعيد فانا نقول لما وجب القول بالعذاب بعد الموت نظرا الى الادلة

والخطوات

السحيه التي لا يمكن ردها وجب علينا القول بالعذاب بعد ما صارت الابدان ترابا او رمادا ايضا
لان الله تعالى قادر على ان يعيد الى البدن نوع حيوة فيتألم بالعذاب ويتلذذ وان صار ترابا او رمادا
فان قيل ذلك النوع من الحيوة يقوم بكل جزء من البدن على حدة او بكل الاجزاء حيوة واحدة
او بكل الاجزاء حيوة واحدة وكل منهما لا يجوز اما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الشخص الواحد احياء كثيرة
وهذا غير ما كان وكذا الثاني لانه يلزم ان يكون الحيوة الواحدة قايمة بمحال كثيرة وهو محال قلنا
هذا منقوض بما قيل الموت ليس لا حدان يقول هناك الروح في بدن الانسان لا يخلو اما ان كانت
لكل جزء من الانسان روح على حدة او روح واحدة تقوم بكل البدن لا يجوز الاول لان الانسان الواحد
حينيذ يلزم ان يكون اناسيّ وكذا الثاني لان قيام شيء واحد في محال مختلفة محال لانا نقول الروح
في محل واحد وآثاره في اجزاء الانسان وكل جزء بذلك الاثر يحس الاشياء فكذلك ههنا ولا يلزم
ايضا كونه اناسيّ بسبب قيام الحيوة في كل جزء لان محقق قيام الحيوة في محال لا يوجب كونه انسانا كما في
ساير الحيوانات من غير الانسان فان قيل كون الروح في محل وظهور آثاره في تاير البدن
مسلم في حال الحيوة لان اجزاء بدنه متصل بعضها ببعض فله يتعذر ان يكون الروح في محل من البدن
ويظهر آثارها في الاجزاء واما في الممات وتفرقت اجزاؤه فلا يمكن ان يقال كان الروح في محل فظهر اثرها
في ساير الاجزاء لان كل واحد من الاجزاء منفصل عن الآخر قلنا لله تعالى قدرة الاحكام والاعدام
وقدرة اعادة نوع من الحيوة في كل اجزاء البدن وان كانت متفرقة لما ان اصل عذاب القبر ثابت
بالادلة السمعية يجب قبولها لان تقاء البنية واجتماع اجزاء البدن ليس بشرط لوجود الحيوة الاترى
ان الله تعالى موصوف بانه حي وهو منزه عن البنية واجتماع اجزاء البدن ثم عليه شبهة المعتزلة ان يقول
اما من يخنق الميت لا يتحرك وله يضطرب وله يظهر عليه اثر العذاب قلنا وليس من ضرورة ما ثبت
بالادلة والراجح ان يتحرك ويضطرب كالنائم مثلا تيلانا بالاحتلام ويتالم بما يرى من مكروه الضرب والشتم وغيرهما
وله نشاهد في ظاهر حركة الى هذا اشارة في الكفاية ثم لم نقم دليل انه تعالم به فرع حيوة بل اعادة الروح
او يعيد اليه الروح قلت كيف تصور الحيوة بدون الروح فان قلت وجود الحيوة بالروح
من الاوصاف الاتفاقية لانه من الاوصاف اللازمة الا ترى ان الله تعالى حي وهو منزه عن الروح والانسان
قد علم ان الحيوة بدون الروح وقع في وهمه انه له وجود الحيوة بدون الروح والا فليس يحب من قدرة

لم يعلم

الله تعالى ان يقيم بالميت نوع حيوة بدون اعادة الروح اليه الا ترى انا نشاهد متكلما بدون اللسان
فيتكلم الذي الكفار وارجلهم يوم القيامة بدون اللسان قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم
وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون علم بهذا ان اللسان للمتكلم من الاوصاف الاتفاقية لا من الاوصاف
اللازمة فكذلك ههنا كان وجود الروح لوجود الحيوة من الاوصاف الاتفاقية لا من الاوصاف اللازمة
والله الموفق **فصل في وعيد فساق المسلمين** لما فرغ من بيان عذاب القبر شرع في بيان
وعيد فساق المسلمين ممن تحقق في حقه عذاب القبر علما انه قدم ذكر عذاب القبر على وعيد فساق
المسلمين لان عذاب القبر ثابت في حق الكفار والفساق فكان ذكره بمنزله ذكر الجنس وذكر
الفساق بمنزله ذكر النوع والنوع ابدا يذكر بعد ذكر الجنس اختلف الناس في العصاة من اهل
القبلة المراد من اهل القبلة اهل الاسلام الذين يصلون متوجهين الى القبلة وهي الكعبة اما الحكم
فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وجه التمسك بهذه الآية
على اثبات ان حكم الكافرين في التخليد في النار هو ان الذنوب كلها في تحقيق اتم العصيان واحد
يعني ان الكفر اضاعيف عصيانا قال الله تعالى وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا
رسول ربهم اي فكفروا ثم رتب الله تعالى جزاء التخليد في النار على كل من عصى مطلقا في هذه الآية
علم بهذا ان كل من عصى يستحق التخليد في النار وهو المدعى **وقوله** ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون فوجه التمسك به ان المؤمن لما عصى الله تعالى لم يحكم بما انزل الله اي لم يعمل
بما انزل الله لان ما انزل الله هو ان يترك المعاصي فان تعمل عم الله تعالى اطلق اسم الكافر على
من لم يحكم بما انزل الله فكان ذلك الاطلاق متناولا لكل من عصى الله لما ان كل من لم يحكم بما انزل
الله فهو عاص الاقتراف الاكتساب لكن هو الاكتساب شيء فيه نوع قبح من قرفت الرجل
اي عبته فيكون له منزلة بين المنزلتين اي بين منزلتي الايمان والكفر منزلة لا توصف الرجل
في تلك المنزلة لا بالايمان ولا بالكفر وهو قول الجماعة اي قول اهل السنة والجماعة ومنهم من قال
انه منافق وهو فاسق وهو قول الحسن البصري اما الفسق فظاهر لانه خرج عن طاعة الله تعالى
بارتكابه الكبيرة واما النفاق فانه خالف بفعله ما اعلى بلسانه من الايمان وحفظ حدوده وتعاهده
ذلك وهذا هو النفاق ويدل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال علامة المنافق ثلاث اذا

واذا حدث كذب واذا وعد اخلف وغير هذه الاشياء لدلالته مساويها في كونه عصيانا فيساويها في ايجاب
اسم الفساق وحكمانه يخلد في النار ان مات قبل التوبة فان قيل القول بتخليده في النار حكم الكفار
فكيف يكون ذلك قولا بالمنزلة بين المنزلتين في حق صاحب الكبيرة قلت قول المعتزلة في حق صاحب الكبيرة
بالمنزلة بين المنزلتين انما كان ذلك في حق الاسم تقولون انه فاسق لا مؤمن ولا كافر فهو في حق الحكم بل في حق الحكم
هو الكافر سواء، وكان في الآية دليل الاسم والحكم جميعا اما الاسم فقوله تعالى واما الذين فسقوا واما الحكم
فقوله تعالى فاولئك هم النار واما اهل السنة فانهم يقولون من اسم فاسق كبيرة غير مستحل لها اي للكبيرة ولا مستخف بنهي
نهى وهو الله او النبي عليه السلم وحاصله ان المؤمن عند ارتكاب الكبيرة اذا كان خائفا من الله تعالى راجيا
عفوه غير مستحل للكبيرة وغير مستخف بالشارع كان اسم المؤمن وهو قوله فهذا اسم المؤمن اي الرجل الذي ارتكب كبيرة
وهو مؤمن لفا كان متصفا بهذه الاوصاف الاربعة عند ارتكابه الكبيرة كان مؤمنا والا فلا وبهذا الخلاف
على اعتبار زماننا في بقاء ايمانهم فانا نرى فيهم شيئا من اثر الخوف من الله فيما ارتكبوا من العظائم باخذ اموال المتلمس
وضربهم وهتك حرمتهم وقوله ولم يزل عنه ايمانه بضم الزاي اي لم يفارق عنه ايمانه وله يخرج من
الايمان الا من الباب الذي دخله اي من نقض ذلك الباب الذي دخل الايمان والمؤمن انما دخل الايمان من باب
التصديق فالم ينقض التصديق فيه بالمكذب والعياذ بالله لا يخرج من الايمان وذلك لان الانسان
لفا كان متصفا باحد الضدين من الافعال لا يخرج عن الاتصاف به مالم يتصف بضده الآخر وعند ذلك
ينقض فيه الضد الاول كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ثم ضد الايمان الذي هو التصديق
المكذب فالم يسد تصديق المؤمن بالمكذب لا ينفي عنه اسم الايمان وارتكاب الكبيرة ليس بضد للايمان فلا ينفي
عنه اسم الايمان بارتكاب الكبيرة بل ضد الايمان بالمكذب له غير فبارتكاب الكبيرة يكون فاسقا لا كافرا
وهذا لان الفسق هو الخروج عن الايمان وهو الطاعة فالفسق لا يجتمع مع الايمان لان
الايمان ليس بضد له وذكر في الكفاية ان ارتكاب الذنب ومخالفة الامر لما لم يكن بطريق الاستحلال والاستخفاف
لا يكون تكذيبا لله تعالى وتكذيبه مرة لان المؤمن انما يرتكب الذنب لما تغلبه شهوة او انفة او كسل وكل ذلك
مع خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة في المستقبل وكل ذلك لا ينافي التصديق بل هو بحجة
الايمان بالله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته وامره ونهيه مثاله الطبيب لفانهى المريض عن اكل ما يضره وامره
بالحمية او قصد فة المريض وقيل منه قوله ثم انه ربما اكل ذلك لغلبة شهوته ويرجو ان له يضره ويخاف

انتهى

ان يضره وندم على اكله ويعرف ان الطبيب ناصح له في النهي وهو خفيف في الاكل ويخاف على الطبيب عقابه
ذلك لا يكون في هذا لقا مر الطبيب واله تستخفاف به كما هنا وقال المصنف رحمه الله والدليل على ان الايمان
هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمنا كما ان
القيام ما لم يتبدل بالقعود بقي الذات قائما وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب لان الايمان وهو
اضا كر فلم يكن بين الايمان والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول والفسق في اللغة
عبارة عن الخروج فمن خرج عن ائتما ر امر من اوامر الله تعالى كبيرة فاسقا وكذا العصيان عبارة عن مخالفة
الامر فعلا له عن الجحود والتكذيب وليس من ضرورة مخالفة الامر او الخروج عن الائتمار التكذيب اذ
الخلاف بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم يات بعض الله وامره جحودا وله استخفافا فمن امن
بل الكسل او حميته او انفه او غلبة شهوة او رجاء عفو وله مضادة بين الخروج عن الائتمار ومخالفة الامر
على هذا الوجه وبين التصديق فلم يكن من ضرورة حصولها اي حصول مخالفة الامر انعدام التصديق بل
بقي التصديق ثابتا لا خلاف بيننا وبين الخصوم اذا خلا ف فيه ومادام التصديق ثابتا كان
المكذب منعدما فالقول بكفره والكذب منعدم او بزوال الايمان والتصديق قايم او بثبوت النفاق
والتصديق في القلب متقر بظاهر الفساد بين الخطاء فكان قوله فالقول بكفره الكذب منعدم اشارة
حسا القول الخارج او بزوال الايمان والتصديق قايم اشارة الى قول المعتزلة او بثبوت للنفاق والتصديق
في القلب متقر اشارة الى قول الحسن البصري ومانزع المعتزلة اياما حد للمتفق عليه وترك المختلف فيه
يعني ان اطلاق اسم الفسق مجمع عليه واطلاق ما وراء ذلك من اسم المؤمن والكافر والمنافق مختلف فيه
فاحدنا بالمجمع عليه وتركنا المختلف فيه قوله باطل لما ذكرنا في الكتاب ولما ذكر اهل النظر ان الخلاف
على القولين اجماع على بطلان قول الث وهكذا ذكر فخر الاسلام البزدوي رحمه الله انه في باب الاجماع
من اصول الفقه فقال ان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا في شئ كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم
باطل وكل عصر مثل ذلك ايضا وهذا لان الخلاف لما وقع في الحكم بين رجلين قال كل واحد منهما
لصاحبه انك قائلة باطل والقول الثالث الذي هو خارج عن قولنا باطل ايضا فكانا متفقين على بطلان
القول الخارج عن قولهما فان قلت يشكل على هذا ما اختاره المتاخرون في ضمان الاجير المشترك
بالضمان بالمصنف مع ان الصحابة رضي الله عنهم مختلفون على القولين لا غير قال بعضهم فهم رضي الله عنه

فاهلك العين في يد الاجير المشترك من غير صنع لا يضمن قيمته اصلا كما هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال
ومنهم عمر رضي الله عنه يضمن كل قيمته كما هو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ثم اختار المتأخرون من الفتوى
ضمان النصف قولا خارجا عن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم كلهم فما وجه اختيارا لمتأخرين ذلك مع هذا
الاصل المقرر الذي ذكرته قلت الفرق بينهما من وجوه احدها ان الذي نحن بصدده من المسايل الاعتقادية
وكان الاصل فيها ان يقال انما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله غيري باطل يقينا وصح في مثل هذا ان
يقال الاختلاف على القولين اجماع على بطلان قول خارج عن قولهما واما الذي ذكرته من مسئلة الاجارة من
المسايل الاجتهادية فلا يصح فيها ان يقال ما قلته حق قطعا وما قاله غيري باطل قطعا بل الصواب فيه
ان يقال ان ما قلته حق يحتمل الخطاء وما قاله غيري خطاء يحتمل الصواب وما ذكرته من معنى الاجماع
على بطلان القول الثالث انما ذلك من حيث الظاهر لا من حيث الواقع لان ذلك الاجماع لو سلمنا ثبوته
بالسكوت وفي ثبوت الاجماع بسكوت البعض اختلاف بين العلماء فلا يكون بطلان القول الثالث قطعيا
فيصح للمتاخرين اختيار القول الخارج عن القولين واما في المسايل الاعتقادية فلو كان القول الخارج
عن اقوال العلماء محكوما عليه بالبطلان والثاني ذكره الامام فخر الاسلام في باب الاجماع اذا صار الاجماع
حجة انما في السلف كان كالتصحيح من الصحابة والتسبيح في ذلك جايز مثلا حتى لو ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان
يجتمع اولياء على خلافه فيسبح به القول ويجوز ذلك ويستوي في ذلك ان يكون في عصر ثان او عصر واحد
اعني به في جواز النسخ ثم لو ثبت الاجماع على بطلان القول الثالث انما ثبت بالسكوت وفي ثبوت الاجماع
بسكوت البعض اختلاف وكان سكوت الكل اولى ان يكون فيه اختلاف فلما كان كذلك جاز للمتاخرين
ان يجمعوا على حكم يخالف الحكم الاول الثالث بالاجماع بسكوت الكل وكان هو نسخ الاجماع بالاجماع على
ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله والثالث ان في مسئلة الاجارة لعلماء المتاخرين بضمان النصف
عملا باقوال الصحابة كلهم من وجه فانا لما قلنا بالصلح على النصف كان ذلك متاخطا للنصف
بعد وجوب الكل وابقاء لوجوب النصف كما كان وكان عملا بقول من يقول بالضمان ولما
قلنا بعدم وجوب النصف كان ذلك عملا في النصف بقول من يقول بعدم الضمان واما ايجاب النصف
فلما رأوا ان عسر ان المصاب يعان واقرب الناس منه اعانة من هلك ماله في يده فعلم
بهذا ان فيه عملا باقوال الصحابة رضي الله عنهم بعد ر الامكان واما الذي نحن بصدده فمقصود

من قال بالضمام وصف آخر الى وصف الفسق هو الوصف المضموم له وصف الفسق له نه غير ملتفت اليه عنده
لقول غيره به فكان المطروح اليه عنده هو الوصف المضموم الى الفسق كالمومن والكافر والمنافق فلما
لم يقل قايل القول الخارج ذلك الوصف المقصود كان هو مخالفا للكل وكان مخالفا للاجماع ضرورة
فصح قول المصنف رحمه الله وهو خروج عن الاجماع وقوله والاخذ بالاجماع مخالفة الاجماع من وجهين
جهل فاحش فالباقي مخالفة متعلقة بالاخذ وكلامنا من متصل بمخالفة الاجماع اي الاخذ بالاجماع على
مخالف الاجماع بطريقين جهل فاحش ففي الجهل تحصل مخالفة الاجماع بوجه واحد وفحش الجهل انما
تحصل عند المخالفة للاجماع بانضمام الوجه الثاني الى الوجه الاول ثم المسئلة ذات وجهين من المخالفة
للاجماع هو العمل بالقول التابع فان اصحاب الاقوال الثلثة اجمعوا على بطلان القول الرابع لما قلنا ان كل
واحد من اصحاب الاقوال الثلثة يقول ان الذي يقوله صاحباي باطل والقول الثالث الذي يكون قولا
رابعا عند انضمام قوله باطل ايضا فكان اصحاب الاقوال الثلثة مجمعين على بطلان القول الرابع فكان
العمل بالقول الرابع مخالفا لاجماع اصحاب الاقوال الثلثة بهذا الطريق والثاني من المخالفة للاجماع
هو احداث القول المنزلة بين الايمان والكفر فان الامة كلهم اجمعوا على ان له واسطة بين الايمان
والكفر لان كل واحد منهما مضاد للآخر لان التصديق ضد التكذيب والتكذيب ضد التصديق فالتضاد الواسطة
بينهما كتضاد الواسطة من الحركة والسكون فهم باثبات المنزلة بين الايمان والكفر كانوا مثبتين واسطة بينهما
وهو مردود بالاجماع الى هذا الذي ذكرته من تفسير المراد بالوجهين اشار المصنف رحمه الله في الفصل
فان قلت هذا الذي ذكرته من المخالفة للاجماع هو في الحقيقة وجه واحد له وجهان لان القول
بالقول الرابع هو عين القول بالمنزلة بين الايمان والكفر له شيء آخر فكيف يكون ذلك المخالفة مخالفة للاجماع
من وجهين قلت بل فيه مخالفة للاجماع من وجهين وذلك من حيث العموم والخصوص لان هذا الفصل
وهو الاختلاف على القولين اجماع منهما على بطلان القول الثالث والاختلاف على الاقوال الثلثة
اجماع منهم على بطلان القول الرابع وان بطريق العموم في كل موضع فلا اختصاص له بهذا الموضع
الا ترى ان علماء بالله تعالى اختلفوا في حكم المآء المستعمل على الاقوال الثلثة كما هو المعروف
من كونه نجاسة غليظة وخفيفة وطاهرا غير طهور وكان قول مالك والشافعي رحمهما الله بانه
طاهر ومطهر قوله رابعا مخالف للاقوال الثلثة فهو محكوم عليه بالبطلان عند الثلثة لو قوعه

خالفا الاجماع الثلاثة واما القول باثبات الواسطة من الايمان والكفر فقول مخصوص بهذا الموضع
وهذا القول وقع مخالفا للاجماع انضاف له شك في مغايرة القول العام والقول الخاص فصح
قوله والاخذ بالاجماع مخالفه الاجماع من مجهن جعل فاحش فكان الواجب بعد ذلك اى
بعد ثبوت بطلان القول الخارج عن الاقوال البحث عن الاقاويل اى بحث البحث والتامل
في تلك الاقاويل التي هي وراء القول الخارج ان لها حق وصواب ولقائل ان يقول لم لا يمكن ترجيح احد الاقوال
على غيره بحيث التوقف لتعارض الادلة الى ان يظهر وجه صحة احد الاقوال والى ان يرجع الى
من اكم بالعلم بالحق من يديه حتى يرشد العالم ذلك المتوقف الى القول الصحيح من الاقوال فعلم
بهذا ان التوقف امر عارض لان التوقف نتيجة التعارض والتعارض امر عارض فكل ما نتيجته قلما
كان التوقف امرا عارضا لم يستقم ان يجعل ذلك احد امرا اصليا ومذهبا مقررا يدعوا الناس الله
والمعتزلة عكسوا هذا الاصل فانهم لما عجزوا عن ترجيح بعض الاقاويل الله على البعض جعلوا
التوقف امرا اصليا ومذهبا مقررا له نفسهم فانهم لما نظروا الى دليل الخوارج قالوا به ليس بمومن
ولما نظروا الى دليل اهل السنة والجماعة قالوا انه ليس بكافر فتوقفوا وقالوا في صاحب الكبيرة انه ليس
بمومن ولا كافر وقوله والذي يؤيد ما ذكرنا والمذكر هو ان المومن بارتكاب الكبيرة لا يخرج عن
الايمان فان الله تعالى اتم الايمان عليه بعد ارتكاب الكبيرة في هذه الآيات المذكورة في الكتاب
ثم قوله والذي يؤيد موصول وصلته فالموصول مع صلته في محل الابتداء وفاعل يؤيد هو الضمير
الراجع الى الاتم الموصول وقوله ما ذكرنا مفعول يؤيد وقوله ان الله تعالى اتم خبر للمبتدا الذي
هو قوله والذي يؤيد وتقديره والمؤيد لما ذكرنا ابقاء الله تعالى اتم الايمان على هذا المرتكب
وقوله مع وجود ما عليه من الوعيد دليل على كون ذلك الفعل الذي باشره المؤمن كبيرة وذكر في
فصل مسايل كتاب القاضي والتعريف من كتاب لوب القاضي ذكر شيخ الاسلام
رحمه الله ان حد الكبيرة ما كان حراما محضا ستي فاحشة في الشرع كالتواطه وان لم تسم في الشرع
فاحشة لكن شرع عليها عقوبة محضة نص قاطع اما في الدنيا بالحد كالسرقة والزنا وقتل النفس بغير
حق او الوعيد بالنار في الآخرة كاكل مال اليتيم يعني ان ذلك الفعل كبيرة فان قلت سلمنا ان الفعل الذي وعد
في القرآن على مباشرته بالعقوبة كبيرة فلم ذكر الوعيد في الآية ذكرها اولا وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا

الصلوة

وانتم سكارى الآية قلت يحتمل ان يريد بقوله مع وجود ما عليه من الوعيد تجرع ما ذكر في الآيات
وان لم يكن الوعيد مذكورا في هذه الآية ففي غيرها مذكور وهو قوله تعالى فان طايفتان من المومنين اقتتلوا الى قوله
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فذكر القتال وعد فيها وكذلك ذكر شرعية القصاص في قوله يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى وعيد على مباشر القتل ابتداء ويحتمل ان يريد بذكر الوعيد في الآية الاولى ما هو المذكور
بالاثم الكبير في الآية هي في معنى الآية الاولى وهي قوله تعالى انما الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس
واثمهما اكبر من نفعهما ويحتمل ان يريد به ما ذكره من النهي بطريق المبالغة وهو النهي عن قربان الصلوة وهم سكارى
فان وضع النهي للتحريم خصوصا ما لفا كان نهيا موكدا ثم مباشرة الفعل المحرم موجبة للوعيد وكان ذكر الوعيد
فيه ثابتا بطريق اقتضاء النص فان قلت هذه الآية اعني قوله يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى انما وردت وقت اباحة شرب الخمر والمومن لا فاعل فعله مباحا له فكيف يقول احد من المسلمين انه فاسق
او منافق او كافر فكيف يصح التمسك بهذه الآية على ان المومن لا فارتكب كبيرة سقي مومنا حلة فالمعتزلة
والخوارج لما اعتزلوه يقولون بان من باشر الفعل المباح يخرج عن الايمان قلت انما قلت ان هذه الآية
وردت وقت اباحة شرب الخمر فانه ذكر في الكشاف ان قوله روي ان عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
صنع طعاما وشرابا فدعا نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا
فلما ثملوا وحان وقت صلوة المغرب قدموا احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد
فنزلت هذه الآية قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان معنى قوله لا تقربوا الصلوة
لا تخشوها واحتسوها كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى ولا تقربوا الفواحش ولا تقربوا مال اليتيم
فالقربان في هذه الآيات للحرمة المحضة فكذا فيما نحن فيه ومباشرة الفعل الحرام المحض مستوجبة
للوعيد فصار كان الوعيد مذكورا صريحا وقوله عن استعمال التصحف اي عن كونه اهلا للتصحف
بقوله ذلك تخفيف من بكم قال في الصحاح وتقول فلان اهل لكذا وله تقول مستاهل والعامة
تقوله وانما المستاهل هو الذي ياخذ الهاله وهي الودك او ما كلها وابقى لغيرها الهاجر
اتم الايمان مع عظيم الوعيد بترك الهجرة وهو قوله تعالى ان الذين توفيهم الملايكة ظالمي انفسهم مع انه
قال في آخر الآية ما لكم من ولايتهم من شيء مع هذا حكم بمومنين واوجب على المومنين نصرهم
عند استنصارهم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء فاتخاذ الكفار وهم عدو الله

اولياء كثيرة ومع ذلك خاطبهم باتم الايمان وكذلك في الآيه الاخيره خاطب المؤمنين باتم الايمان والدليل
على فهم الامن بالتوبه علم هذا ان ارتكاب الذنب لا ينزل الايمان وقوله دليله قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات الى قوله وهذا مومن وقد عمل الصالحات فان قلت في هذه الايات جمع الله
ذكرها في الكتاب ذكر الله تعالى الايمان والاعمال الصالحه معه فما الخلاف بيننا وبين المعتزله كما هو
ثابت في صاحب الكبيره الذي امن بالله بالاخلاص وعمل الاعمال الصالحه كذلك الخلاف ثابت
في الكبيره الذي امن بالاخلاص ولم يعمل من الاعمال الصالحه شيئا فان مذهبنا فيه انه
لا يخلد في النار فحينئذ لم يكن في هذه الآيات التي ذكر الايمان مقرونا بالاعمال الصالحه دليل
على ان المومن الذي لم يعمل شيئا من الاعمال الصالحه لا يخلد في النار قلت له كذلك فان الله تعالى
كما وعد الجنه للمومن الذي عمل الاعمال الصالحه كذلك وعدها ايضا للمومن المطلق من غير القيد بذكر
الاعمال الصالحه قال الله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار
وتلك الآيه وان لم يذكر في هذا الكتاب في هذا الموضع فهو مذكور في القرآن فكفى بها حجه وكان شيخي رحمه الله
كثيرا ما يقول عند السوال بهذا الطريق بان الله تعالى وعد الجنه للمومنين الذين عملوا الاعمال الصالحه
وهو يدل على وعد الجنه للمومن بدون قران الاعمال الصالحه بقوله وقد وعد ايضا المومنين من غير
ذكر الاعمال الصالحه وكان يقرا هذه الآيه ثم يقول الاصل ان المطلق يجري على اطلاقه والمقيد
يجري على تقييده فلما كان الاطلاق والتقييد في السبب كما في صدقة الفطر ثم ان الله تعالى
جعل الايمان مع قران الاعمال الصالحه سببا لدخول الجنه او الايمان مجردا مع ان دخول الجنه
في اصله بفضل الله ورحمته ولا استحقاق للعباد على شئ من الاشياء بسبب اعمالهم لان ملك الذات
علة لملك الصفات غير ان الله تعالى عاملنا معامله المكاتبين بافضاله وكرمه وجوده واحسانه
فجعل الايمان والاعمال الصالحه سببا لدخول الجنه فالاطلاق والتقييد لفا ونشرا في السبب
كان كل واحد منهما سببا لحصول المسبب لانه لا تزاحم في الاسباب لما عرف وكان جعل الله تعالى
والاعمال الصالحه سببا لدخول الجنه بطريق الافضال والاحسان والبر والامتنان لما قلنا ان احدا اذا عمل
فعلا حسنا لا يجب على مولاه بمقابلته شئ غير ان الله تعالى موصوف بالافضال والكرم حتى قبل الاعمال
المعيبه واعطى بمقابلتها الجنان المخلده الطيبه وكان الافضال في الصور من احدهما قبول المعيب

بخلاف

بمقابله الطيب والثانيه قبول الاعمال التي هي الاعراض الفانيه بمقابله الاعيان الباقيه بل افضاله
في صوره تحصى حيث اعطى عشر حسنات بمقابله الحسنه الواحده بل اعطى سبعمايه بمقابله الواحده بل
اعطى اضعافا مضاعفه كثيره من غير عد وله حد حيث قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
فيضاعفه له اضعافا كثيره فكان اعطاء الجنه للمومنين افضالا من الله تعالى في اصله ووصفه فحينئذ
ان افضل اعطاء الجنه للمومن وان لم يكن معه من الاعمال الصالحه سوى الايمان مع وعد الله الجنه للمومن دون
ذكر الاعمال الصالحه كما كان في هذه الآيه وكذلك في امثاله من الآيات في الكتاب وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذره خيرا يره وقوله من جاء بالحسنه فله عشر امثالها وهذه الحسنه لو كان المراد بها العمل الصالح سوى الايمان
الاعتبار بها قبل الايمان ولو كان المراد بها نفس الايمان علمنا ان الايمان بمجرده صالح لحصول الثواب بعشر
امثاله وفي الآخره الثواب الحسن هو الجنه وما سواه اليها وكذلك قوله تعالى اعدت للذين آمنوا بالله ورسله
ليدخل المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله يصدق قوله
لسانه دخل الجنه الى غير ذلك من الآيات والاخبار واذا ثبت انه مومن ثبت انه من اهل الجنه ولما ثبت ان دخل
الجنه له محاله لا يخلد في النار لان الدخول في الجنه مع الخلود في النار لا تصور وقوله ثم هم يسئلون
اهل الحق في نجوز ان هم العفو عن صاحب الكبيره الى الخلف في الوعيد وهذا الحكم ظاهر اي يكلف الحكم بالخلف
في الوعيد بلا دليل بل الخلف واللوم والظلم انما يلزمه على قولهم لا على قولنا وذلك انهم يزعمون ان الله
تعالى لا يجازي صاحب الكبيره لما اتى به من الحسنات بشئ مع انه وعد على الحسنه عشرا ومايه وسبعمايه
واضعافا مضاعفه وهو خلف ولوم وتخليد صاحب الكبيره في النار ابدا بما دون الكفر مع ان عذاب الخلود
في النار زايد على قدر جنايته وانه ظلم ومن نسب الله تعالى الى الخلف واللوم تاره والى الظلم اخرى فهو اشد
ساعيا من الذي قال بالعفو عن الكبيره اذ في ذلك يحقق الصفات التي تسمى الله تعالى بقسميها بانه عفو
وغفور وغافر وعفار وعلى زعم المعتزله لا وجود لمعاني هذه الاسامي لان الشرك غير مغفور بالاجماع
والكبايير عندهم كذلك واما الصغايير فان كان مرتكب الصغاير اجتنب الكبايير فهم لا يجوز لله
تعالى ان يعذبه عليها ومن لا يجوز له تعذيب العبد لفعل لا يكون ترك التعذيب عنه عفوا ومغفرة لترك
التعذيب على المناجات والواجبات اي كيف يترك التعذيب على الاتيان بالمباحات والواجبات فان من
اتى بالواجب يثاب عليه لا ان يعاقب عليه في المناجات ان لم يثبت فلا يعقب على الاتيان بها فلا يكون

ركل العقاب على من اتى بالمباح الواجب عفوا عند احد فلا تحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا تحققه اى
تحقق ما قلنا وهو ان العفو عن صاحب الكبيرة جايز ان الله تعالى امر النبى عليه السلم باستغفار المومنين حيث
قال واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات اى من غير تفصيل ان المومنين كانوا من اصحاب الكباير ام لا وكذا
الانبياء والرسل والملئكة يستغفرون للمومنين كما اخبر الله عن نوح عليه السلم انه قال رب اغفر لى ولوالدى
ولمن دخل بيتى مومنا وللمومنين والمومنات اى مطلقا من غير تفصيل انهم اصحاب كباير ام لا وكذا ابراهيم عليه السلم
قال ربنا اغفر لى ولوالدى وللمومنين يوم يقوم الحساب من غير تفصيل وكذا اخبر الله تعالى عن استغفار الملئكة
بقوله يسبحون بحمد ربهم ويومنون به ويستغفرون للذين امنوا وعلى قول المعتزلة لم يكن احد من اهل المغفرة
على ما بيناه فكان استغفارهم حسنا كله استغفارا حيث سلم بغير فايدة وذكر المصنف رحمه الله فى هذا
الموضع ثم ذكر الايات فى الوعد جايز على صيغة العموم وكذا ايات الوعيد وله وجه الى الجرأة الكل على
العموم لما فيه من اماتة التناقض فى ايات الله تعالى والتعارض فى كلامه وذلك خارج عن الحكمة ثم بعد ذلك
اضطربت الاقاويل وعمت المعتزلة والخوارج ان آيات الوعيد احق بالعموم لما هو ابلغ فى الزجر وزعمت
المرجية ان آيات الوعد احق بالعموم لانه لحق بالذى عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو والعفران
والاصل عندنا ان ما كان من الآيات والادلة بالوعيد مقرونا بذكر الخلود فى النار فهو فى المستحلين لذلك لانهم
كفروا باستحلال ذلك فاوعدوا على كفرهم فى الحقيقة وذكر ذلك الحرمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه
ولهذا قلنا فى قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها اى متعرضا له ثمانه اى قلنا له جزاء
انه مومن ومن هذا فصاعدا فى القتل كان كافرا واما ما ليس فيه ذكر الخلود فى النار مثل الحاق ان يكون
فى المومن لفظ يعذب المومن تعذيبا به ليس بمستحيل فى العقل وله قام دليل شرعى على امتناعه يثبت
استغفار الانبياء والملئكة عليهم السلم للمومنين وكذا المومنون امروا باستغفار بعضهم لبعض والاستغفار
لمن له يجوز تعذيبه سوال ترك الظلم وهذا كفر وكذا مغفرة من لم تستوجب العذاب محال وكذا
لفظ العفو دال على ان من العباد من يستوجب العقوبة ثم الله تعالى يعفو له ويعفو عنه برحمته
وذكر فى الكفاية هذا الكلام على طريق السوال والجواب فقال فان قيل الايات والاخبار مطلقة
مرتكبى الكباير وهى مطلقة عامة فلو جاز العفو والمغفرة وخرج بعض المذنبين عن حكم العموم وانه خلف فى
الخبر وانه خلف فى الخبر كذب لان الكذب هو الاخبار عن الخبر على ما هو به قلنا اخلف اصحابنا الخوارج عنه

قال بعضهم

قال بعضهم الوعيد عام فنا ول جميع العصاة من غير تخصيص ولكن يجوز الخلف فى الوعيد وله يجوز فى الوعد لان
الخلف فى الوعيد لوم والكرم يليق بصفات الله تعالى دون اللوم وقالوا ليس عرقا كذب لان الكذب انما
يكون فيما مضى او فيما يستقبل بل يكون مذا حلفا والخلف مذموم فى الوعد له فى الوعيد فى المتعارف الا ان المحققين
من اصحابنا لم يرضوا بهذا الجواب وقالوا الخلف لا يجوز على الله تعالى بوجه من الوجوه له فى الوعد وله فى الوعيد
فان الخلف تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وله ان الخلف كذب والكذب من الله تعالى محال
سواء كان فى الوعيد او فى الوعد وتحقيقه ان الكذب اخبار عن شئ بخلاف المخبر ان المخبر سواء
كان ذلك فى الماضى او فى المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لين اخرجتم لنخرجن معكم الى ان قال والله يشهد انهم لكاذبون سمى خلفه الوعد كذبا وهو انما يكون
فى المستقبل وكذا خلفه فى الوعيد يكون كذبا ايضا وله ان الوعد تمنى وعدا وقد اخبر الله تعالى انه لا يخلف
الوعد قال الله تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اى لن يخلف الله ما وعد بنزول العذاب
له يتقدم وله تيا خر ما وعد فثبت ان ما قالوه باطل والصحيح من الجواب ان يقول اما من عام اريد به الخاص
يحتمل التخصيص وكذا المطلق يحتمل التقييد ومتى كان كذلك لم يكن ظاهر العموم والاطلاق حجة قطعا فى
المسايل الاعتقادية كيف وقد قام دليل التخصيص والتقييد فانه متى تعارض الخاص وصف العموم
او الاطلاق له وجب ان يحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد دفعا للنقاص عن كلام الله تعالى
وبيان ذلك ان بعض ايات الوعد وردت عامة مطلقة كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وغيرها من الايات فاذا قابل هذا
المومن الذى امن وعمل الصالحات مومنا عدلا لم يمكن الجمع بين الايتين فى العمل فى حقه على الاطلاق
فلا بد من تقييد احدهما بالنفى وتخصيص احد العامين دفعا للنقاص عن كلام الله تعالى فلما
احتجنا الى تخصيص احدهما بالنفى قلنا ان تخصيص آية الوعيد بآية الوعد اولى من العكس فان هذه
بالدليل المقتضى للعفو والمغفرة والشفاعة وغيرها كالخصم يعطيل هذه الدلايل حتى قلنا انه لو
ورد وعد خاص فى حق شخص معين له كحكم بجواز العفو والشفاعة فى حقه ثم نقول للخصم
المعتزلى ان الله تعالى قال ان الله يغفر الذنوب جميعا وليس فيه قيد ولا تخصيص فكيف تقول بخلف
كل ذنب ام له ان قلت نعم فقد تركت مذهبك فى خلف اصحاب الكباير فى النار واطلقت جمع الامات

الوعيد وان قلت له فقد ثبت الكذب والخلف الى الله تعالى وانه لا يجوز فعلم بهذا ان الطريق قسمان قلنا
هو ان جميع ذنوب صاحب الكبيرة جائز المغفرة عملا بآيات العفو والمغفرة والا لما كان لآيات العفو
والمغفرة معمولة فيجوز ما البتة على ما ذكرنا **فان قلت** لو نظرنا الى ظاهر هذه الآية لزم ان يكون
الكفر جايز المغفرة اضافة نه رأس الذنوب **قلت** له كذلك فان عدم جواز مغفرة الكفر ثبت
بنص خاص فيه وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان حينئذ الكفر مخصوصا
من هذه الآية فلم يبق هو جايز المغفرة **فان قلت** ما الفرق بينه وبين سايرالذنوب من حيث المعنى حتى
لم يبق هو جايز المغفرة وبقي غيره **قلت** الفرق هو ما ذكره في الكفاية بقوله والفرق بين الصنفين الكفر
وسايرالذنوب في جواز العفو والمغفرة ان الكفر نهاية في الخساسة لانه نهاية قوم وانه مما لا يحتمل الاباحة ويقبح
الحكم في العقل فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة به لان الكافر يستحق الكفر حسنا وصوابا ولا يطلب له
عفوا ومغفرة بل يطلب على ذلك جزاء وثوابا فلم يكن العفو عنه حكما لانه سايرالذنوب يجتمع مع الايمان
الذي هو افضل الحسنات فلو اوجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو افضل الحسنات وانه خلف في قضية الحكم
واما الكفر فلا يجتمع مع الايمان فلا يتحقق معه حسنة لان شرط كون الحسنة حسنة هو الايمان ولانه الكفر
اعتقاد الابد فان من اعتقد ذلك كان من عزمه ان لا يرجع ابدا فتوجب جزاء الابد بخلاف سايرالذنوب
فانها موقتة موجبة للتوبة في زعمه واعتقاده وحاصله يواسطة غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها ان تتوب
عنها فلو لم تكن عفو سايرالذنوب موقتة ايضا على قدر الخيانة بخلاف الكفر **وقوله** ثم ما في الآيات
من اثبات الخلود في النار فلذلك محمول على المستحلين **فان قلت** ما الدليل الواضح على حمل القتل العمد
الذي هو دليل الخلود في النار على انه في حق المستحلين للقتل العمد **قلت** الدليل على ذلك قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية قوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذه الآية ايضا في القتل العمد بدليل وجوب القصاص وقد ذكر في
دلالة بقاء الايمان في القاتل عمدا من الآثار وجوه مروية عن ابن عباس رضي الله عنهما وهي ابقاء اسم الايمان والاخوة
الدينية من الاسلام والاستسهال التخفيف من الله والرحمة فلما ثبت بقاء ايمان القاتل عمدا في تلك الآية علم انه
لا يخلد في النار اذ الخلود في النار طريق التخليد انما هي مكان الكافرين لهم كان للمؤمنين وان حالة المقتول فانهم مخصوصون
بما ذكرنا من الدليل على ان النار طريق التخليد مكان الكافرين لا مكان المؤمنين في هذه الآية وهي قوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا ذكر التخليد في النار علم بهذا انه كان مستحلا لقتله او قيل له ايمانه صار به كافرا وحملناه على هذا
لئلا يكون ناقضا بين الآيتين وانا لو نظرنا الى الطلاق قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
الفردوس الآية كان مخلدا في الجنة لو كان هذا القاتل آمن وعمل الاعمال الصالحة لانه لا فرق في الآيتين حينئذ
حتى من لم يقتل المؤمن عمدا بعد الايمان والاعمال الصالحة ولو نظرنا الى ظاهر قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
الآية كان مخلدا في النار ومحال ان يكون الشخص الواحد مخلدا في الجنة مع كونه مخلدا في النار فلا بد من تاويل هذه الآية
ما نهاية في حق المستحل لقتل المؤمن حتى كفر به فلا يلزم المحال حينئذ ولان اهل التفسير اجمعوا على ان نزول
الآية كان في حق المستحل لقتل المؤمن واما ما تعلق به الخوارج وسوقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية
فقلنا لهم ما يقولون في زلات الانبياء عليهم السلام انها هل كانت تسمى عصيانا فان قالوا لا كذبوا الله تعالى
في قوله فعصى آدم ربه وسوكفروا ان قالوا كان ذلك منهم عصيانا قيل لهم كفروا واستحقوا الخلود في النار فان
قالوا نعم كفروا وان قالوا لا بطلوا دليلهم بالآية مصروفة الى الاستحلال على ان في الآية دليلا انها وقعت
في الكافر لانه تعالى قال ويتعد حدوده والحدود جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى على انا سنا عما تلوا
من الآيات وما ذكرنا ان الايمان لا يعدم بالكبيرة ولا بما دون الكبيرة من العصيان ولا يخلو مع الايمان وكان ذلك دليلا على
ان هذه الآية وقعت في الكافر وبتلك الآيات بطل اضافة من جعله مشركا او منافقا فان الله تعالى ابقى الايمان والشرك
او النفاق لا يجتمع مع الايمان وما ذكر من الحديث فذلك من علامة النفاق في الاغلب واما ما يعنيها نفاقا فلا
وقد روي ان عطاء لما سمع مذهب الحسن قال قولوا للحسن ان اخوة يوسف عليه السلام لما تمنوا الخير حيث
القوه في غيابة الجب وحدثوا فكذبوا بقولهم فاكله الذيب ووعدوا بقولهم وانا له لحافظون واخلفوا صاروا
بذلك منافقين فقبل الحسن ذلك فقال صدق عطاء ورجع عن ذلك على ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال
والله الموفق **وقوله** والفاسق المطلق هو الكافر فلانه هو الخارج عن جميع طاعات الله تعالى
واما من كان مطيعا مأمورا من كل طاعة ومعه الايمان فليس هو بفاسق مطلقا **وقوله** تعالى ان تجتنبوا
كبايرما تنهون عنه الآية جواب عما تمسكوا هذه الآية على ان المؤمن لما اجتنب الكبايرلا يجوز تعذيبه على
الصغاير وهم حملوا الكبايرعلى الذنوب الكبايرالتي هي دون الشرك فيقولون علم بهذا ان الدين غير جائز
المغفرة بالاشراك وان الصغاير تقع مكفرة عنا لاجتناب عن الكبايرقلنا له يصح هذا لانه ان الكبايراذا
ذكرت مطلقة كان المراد منها انواع الكفر وان كانت ملة الكفر كلها ملة واحدة لانه ذنب اكبر من الكفر

متساول اللفظ عند الاطلاق لما هو الكامل فيما يتاول لذلك اللفظ فلذلك كان الكفر هو المراد منه لانه ذنب
اكبر منه وهذا لان الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل يعرفان بما له اضافة الى غيرهما
فان الرجل اذا سئل ان مس الاجنبية بالشهوة صغيرة او كبيرة لا يمكنه ان يحكم على الاطلاق انه صغيرة
او كبيرة بل هو بالنسبة الى الزنى صغيرة وبالنسبة الى النظر بالشهوة كبيرة وكذا في كل ذنب وان كان
ورد في بعض الروايات ان الكبائر اربع او سبع ولكن الاصح ما قلنا انها اضافية لا تعرف نفسها بل تعرف
بالنسبة الى غيرها بخلاف الكفر فانه كبيرة على الاطلاق لما قلنا ولذلك اقول علاونا تعهم الله قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه بانه محمول على الكفر لفظ الجمع اما لنوع الكفر حقيقة وان كان الكل في الحكم
واحدا او لان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم الاحاد كقولهم ركب القوم دوابهم ولبس القوم ثيابهم وعلى هذا
مسئلة الجامع وهي ما لو كان لرجل امراتان فقال لهما ان دخلتما هاتين الدارين فانتما طالقان فدخلت
احديهما دارا والاخرى دارا اخرى طلقتا جميعا وهو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف
رحمه الله في الامالي لا تقع حتى تدخلا جميعا الدارين فما قاله ابو يوسف رحمه الله قياس وما قالا رحمهما الله
استحسان والذي يدل على صحة قولهما قوله تعالى في قصة يعقوب عليه السلم قال يا بني لا تدخلوا من باب واحد
وادخلوا من ابواب متفرقة فلم يريد دخولهم من كل باب وانما اراد وجود دخول كل واحد منهم بابا على حدة والدليل
على ان المراد به الكفر قراءة من قرأ ان تجتنبوا كبير ما تنهون بلفظ الوحدان ان الكفر لما ان الكفر كلمة
واحدة وكان لفظ الوحدان به التوفيق فان قلت هذه الجملة وهي قوله تعالى ان يجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مذكورة على طريق الشرط والجزاء والحكم فيها ان الشرط اذا وجد يتحقق
الجزاء لا محالة له كما في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فعلى قولنا ليس الحكم
ههنا كذلك فان الرجل اذا اجتنب الكفر ولم يجتنب الذنوب فهو في مشيئة الله تعالى ان شاء
عذبه بقدر جنايته وان شاء عفا عنه على ما هو المعروف من مذهبنا لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذه الجملة التي نحن بصدده ما يقتضي تكفير الذنوب عند الاجتناب
عن الكفر لا محالة كما هو مذهب الخصم حيث يكفر الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر لا محالة
قلت معنى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان تجتنبوا الكبائر
ما تنهون عنه يحكم محالة لتكفير سيئاتكم وصالحا له بدلالة تلك الآية وهي قوله تعالى ان

لا يغفر ان يشرك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وان يغفره ما دون الشرك من الذنوب هناك معلقة بمشية الله تعالى
فلو قلنا ههنا بان ذنوب من اجتنب الكفر يكفر من غير تعليق بمشيته الله تعالى لنم الناقض من الآيتين فلذلك
قلنا ان معنى قوله نكفر عنكم سيئاتكم يحكم محالة صالحا لتكفير سيئاتكم فان جزاء الشرط يعبر عن ظاهر صيغته بالتاويل
لئلا يستقيم اجراؤه على ظاهره كما في قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فان سحب
رحمه الله كان كثيرا ما يقول في هذا وامثاله الشرط امر معلوم على خطر الوجود وكذلك الجزاء امر معلوم على خطر
الوجود فيعلق الجزاء فالشرط ليثبت الحكم عند وجود الشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا الاصل
لا يستقيم ههنا لان كون الله تعالى غفورا رحيما امر ثابت موجود ازلا وابدا فكيف يصلح ان يكون جزاء للشرط
ثم كان يقول يحتمل ان هذا التعليل المذكور الذي وقع جزاء للشرط ظاهرا هو تعليل للجزاء المذكور له ان تكن هو نفسه جزاء
لنفسه فمن اضطر اي فمن اضطر الى تناول الميتة في مجاعة فاكل منها فلا اثم مرفوع او فله اكل مرخص له فان الله
غفور رحيم ويحتمل ان يكون الخطاب في قوله ان تجتنبوا للكفار وان كان ما قبله في حق المؤمنين ومثله موجود في
القرآن كما في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى آخر الآية فان قوله في حق آدم
عليه السلم وآخره في حق المشركين فلو كان كذلك كان المراد من السيئات في قوله نكفر عنكم سيئاتكم السيئات التي
اكتسبها في حالة الكفر وهي تكفر له تسلم له محالة فكان هذا حينئذ نظير قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف وقال عليه السلم الاسلام يجب ما قبله واما قولهم ان المؤمن اذا اجتنب الكبائر يقع
الصغائر مكفرة فقلنا ليس كذلك لان الله تعالى قال له تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء
انما يكون للحساب والسؤال وفلك للمجازاة بمقابلة ما احصي والاحصاء واقع فيهما جميعا فكان المحاذاة
فيهما اهتمام اعلم ان ههنا مسئلة ذكرها المصنف رحمه الله في البسمة والسيد الامام رحمه الله
في المصداق قال شاخنا فاكان صاحب الكبيرة معتزليا او خارجيا يكفر لانه لما ارتكب الكبيرة
مع اعتقاده انه يكفر به او يخرج عن الايمان به كان كافرا وحارجا عن الايمان ولانه نادم كاره بنيات
من روح الله ومقنط من رحمته ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وقال ومن يقنط من رحمة
ربه الا الضالون والله الموفق **فصل في اثبات الشفاعة** ذكر
المصنف رحمه الله وجه المناسبة فاغنانا ذكره عن ذكره غير انه قدم فصل وعيد الفساق على فصل
اثبات الشفاعة لوقوع مسايل هذا الفصل اثر المسايل في ذلك الفصل وذلك ان كبائر فساق المسلمين

لما كانت جائز المغفرة كانت مرجوة جائز الشفاعة فوقع كونها جائز الشفاعة اثر الكونها جائز المغفرة
حتى ان الذنب لما لم يكن محلا للمغفرة كالكفر لا يكون محلا للشفاعة وكان الخلاف بيننا وبين
الخصم بناء على الفصل المتقدم فان عندنا لما جاز ان يغفر الله تعالى عن صاحب الكبيرة ويعفو له
من غير واسطة كان اولى ان يعفو ويغفر بشفاعة الانبياء والاخيار وعند المعتزلة لما كان العفو
ممتنعا عن اصحاب الكبائر لا فائدة للشفاعة في حقهم ثم ان الخصوم لما تمسكوا بالقرآن وقد ورد القرآن
باثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله او لمن اذن له بالشفاعة بالاجماع فكانوا قائلين به ايضا لكن معنى
الشفاعة عندهم طلب الرسل والملائكة من الله للمطيعين ان يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله فثبت
ان الخلاف بيننا وبينهم في الشفاعة في موضعين احدهما في معنى الشفاعة والثاني ان المشفوع له
من هو فمعنى الشفاعة عندنا طلب العفو من الذي وقع الجناية في حقه فسميت شفاعة لان الشافع
يطلب ان يكون المشفوع شفعا للشافع في البراءة عن الجناية وقد ذكرنا معناها عندهم وهو طلب زيادة
الدرجات للمشفوع واما المشفوع فصاحب الكبيرة عندنا وعندهم هو من لم يجز عليه كبيرة او قد
جرت وتاب عنها وتذكر بعد هذا فساد ما ذكروا في الموضعين جميعا وقوله ولو كان له شفاعة
لغير الكافر ايضا لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح امرهم معنى وله ان يقال ان التخصيص بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه فحينئذ كان تخصيص الكافرين بعدم منع الشفاعة لهم لا يدل على منع الشفاعة
للمؤمنين له ان نقول التخصيص بالذكر في العمومات يدل على نفي ما عداه كقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وان كان الخصوم ينكرون ذلك ايضا لكن تلا قلت ذلك بالدليل حصل كانه ثابت
اجماعا فلذلك قيد في الكتاب بقوله في حال تقبيح امرهم فان قيل لو كان تخصيص الكافرين بعدم
منع الشفاعة في حقهم دلالة على منعها في حق المؤمنين لكانت الشفاعة عامة على جميع المؤمنين
وعندكم الشفاعة مخصوصة بالعصاة دون المطيعين قلنا قد ذكرنا ان معنى الشفاعة هو
طلب عفو جناية الجاني فلم يكن للمطيعين جناية لم تحقق معنى الشفاعة في حقهم فلم يقع الشفاعة
في حقهم مفيده فان قيل فحينئذ كيف يصح الاستدلال بقوله ولو كان له شفاعة لغير
الكافر ايضا لم يكن التخصيص الكافر معنا قلنا المراد من عز الكافر العاصي اذ الشبهة تقع في حقه
لانهما اذا كما كبيرة احدهما الكفر والآخر ما دون الكفر فنفي منفعة الشفاعة عن الكافر يدل

اثبات منفعة الشفاعة لغير الكافر الذي تحقق معنى الشفاعة في حقه وتوى على طريق الاستفاضة
ان صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر وهذا الحديث مبطل تاويل المعتزلة فان قيل
هذا الحديث متروك الظاهر لانه خص بالشفاعة اهل الكبائر وغيرهم الشفاعة له هل الكبائر والصغائر
عامة قلنا اثبات الشفاعة له اهل على الذنوب اثبات له هل ادنى الذنوب بالطريق الاولى
فان قيل يبطل على هذا قاعدتكم في التخصيص بالذكر حيث قلتم ان نفي منفعة الشفاعة عن الكافرين
يدل على منفعتها للمؤمنين فيجب على هذا تخصيص الشفاعة باهل الكبائر ان يكون دالا على نفي الشفاعة
عن اهل الصغائر قلنا لا يلزم هذا بل هذا عكس في الاستدلال لان باثبات الشفاعة له اهل اعلى
الذنوب كان اثباتا له هل ادنى الذنوب بالطريق الاولى اما نفي الشفاعة عن اهل اعلى الذنوب وهم الكافرون
لزيادة قبح ذنبهم وهو الكفر فلا يقتضي نفيها عن اهل ادنى الذنوب لعدم زيادة القبح التي كانت هي الاعلى
وحاصله ان المصنف رحمه الله ابطل تاويل المعتزلة بادعاء اوجه من الدليل احدها الحديث المشهور الذي
ذكره في الكتاب بقوله شفاعتي له هل الكبائر من امتي وهذا نص في الباب على ان اصحاب الكبائر اهل للشفاعة
له فالمعتزلة فان عندهم اصحاب الكبائر غير جائز المغفرة فلا يكونون اهلا للشفاعة اذ جواز الشفاعة
مبني على جواز المغفرة والثاني ان ما ذكروا من تفسير الشفاعة هو تفسير المعتزلة لا تفسير الشفاعة
وكان تفسيرهم الشفاعة بذلك لتفسير تحريفا للكلام عن مواضعها والثالث والرابع ردان
على اصولهم الفاسدة بالنقض احدهما اتحاب سقوط النعم والآخر ايجاب ابطال العقول بوجوب الصلح
على الله تعالى وهما مذكوران في الكتاب والباطل يقض بعضه بعضا كما ان الحق يؤيد بعضه بعضا
وقوله لان الظالم المطلق هو الكافر كما في قوله تعالى والكافرون هم الظالمون وقوله
على ما من يحمل انه الله به ما ذكره في الفاسق المطلق بقوله والفاسق المطلق هو الكافر فلان كلامهما
في مخالفة امر الله تعالى سواء فلما كان المراد من الفاسق المطلق الكافر جاز ان يكون المراد من الظالم المطلق
الكافر مع ان استعمال الفاسق فيما هو له في الغالب بالنسبة الى الظالم الاخرى انه تعالى صرح بكفر الظالم بقوله
والكافرون هم الظالمون بل جعل القبح في الظلم اشد من القبح في الكفر على ما قررنا وبعد ذلك مشبعا في دامغة
وناصر المهتدين بقوله وله شفيع يطاع اي شفيع مقبول الشفاعة كالانبياء والنفي في قوله ولا شفيع يطاع
يحتمل ان يتناول الشفاعة والطاعة معا ويحتمل ان يتناول الطاعة دون الشفاعة كما يقول ما عندي كتاب يباع

فهو محتمل نفي السمع وحده بان يكون عندك كتاب الله انك لا تسمعه وتحتمل نفيهما جميعا بان لا كتاب عندك
ولا كونه مسموعا ونحوه ولا ترى الضب بها يجر الى هذا اشار في الكشاف ولم نر هذا شبهة سوى ما ذكرنا الكتاب
احد بها ان الشفاعة على ما ذكرتم سوء الامن الله تعالى ان يجعل عدوه وليه وان يجعل اهل النار اهل
الجنة وانه ليس بمستحسن قلنا سيتم هذا الكلام على اصولكم الفاسدة ان المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن
الايمان فيصير عدو الله فاما على اصلنا المؤمن لا يصير عدو الله تعالى بارتكاب الكبائر والشبهة الثانية
لهم ان في القول باثبات الشفاعة له اهل الكبائر تجريئ للناس على الذنوب قلنا وفي ايجاب قبول التوبة
عندكم على الله التجريئ الكثير ثم نقول لم ليس فيما قلنا تجريئ لانا لا نحكم بوجوب الشفاعة لنا من العبد على
الله ويكل على الشفاعة ويجترئ على الذنوب بل نقول بجوازها ونصوره ما ذكر حق كل خرد من اصحاب الكبائر
ليرجو نيل الشفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد
اصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله وانه كفر على ما ذكرنا وما يزعم بعض جهالهم
ان الرسل عليهم السلام متى يشفعون ابدا دخول الفساق النار فمبطل حديث ما رويتم من اخبار الخروج
عن النار ام بعد دخولهم النار فلا حاجة حينئذ الى الشفاعة اذ عذبوا بقدر ذنوبهم فبعد ذلك يخرجون
لا محالة على الحكم فلا فايدة للشفاعة سؤال فاسد لانا نقول انهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة
على ما قال الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم نحن نقطع بان بعضهم يدخلون النار وفي حق
بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا من العقوبة وفي حق بعضهم لا يؤذن لهم فيعذبون بقدر ذنوبهم ويستوي
منهم مستوجبوه من العقوبة على جرائمهم ويتعلقون ايضا ببعض الاخبار كما في قوله عليه السلام من يحتس سهما
فقتل نفسه فهو يحتسأه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا وكذا المروي انه من زنى الزاني هو مومن وله فرق
السارق وهو مؤمن ولسانا ان كل ذلك محمول على ما لا يستحل بدليل عليه ما روى ابو الدرداء رضي الله عنه عن النبي عليه السلام
انه قال من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال قلت يا رسول الله وان زنى وان سرق وانه لقد ذلك حتى
قال في الثالثة والرابعة نعم وان رغم انف ابي الدرداء الى هذا اشار المصنف رحمه الله قال قلت
ما جوابنا عما ذكره في الكشاف في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل حيث قال سال نفسه بقوله
فان قلت هل فيه دليل على ان الشفاعة لا تقبل للعصاة قال قلت نعم لانه نفى ان تقضى نفس

عن نفس حقا اخلت به من فعل او ترك ثم نفى ان يقبل منها شفاعة سفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة قلت
جوابنا عنه هذا الذي ذكره هو بنا على اصله الفاسد ومتابعة الكاسد حيث اخرج العصاة من جملة المرتضين ومن
جملة من يصح الاذن بالشفاعة في حقه فالعصاة عندنا يصلحون ان يكونوا جملة المرتضين لبقاء ايمانهم ولكنك تصلحون
ان يكونوا محل الاذن بالشفاعة وباثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله تعالى ولمن اذن له بالشفاعة جاء النص
القطعي قال الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقال من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فعلم بهذا ان عدم
جزاء نفس عن نفس اخرى وعدم قبول شفاعة نفس لنفس اخرى لم يكن على وجه العموم بل كانت تلك
الآية محمولة على ان النفس التي لا تقبل الشفاعة في حقها هي النفس الكافرة وبه يقول لو لو اجريت تلك
الآية على وجه العموم كما زعمه صاحب الكشاف يقع التعارض بين الآيات ولا يستقيم دفع التعارض الا
بما قلنا من ان عدم جزاء نفس عن نفس وعدم قبول شفاعة نفس لنفس اخرى محمول على الانفس الكافرة
لانه على العصاة المؤمنين لو لم يكونوا محال للعفو والمغفرة بهذه الضرورة كانوا محال للشفاعة بالطريق
الاولى وقد قررناه فيما قبل والله الموفق **فصل في ماهية الايمان** لما ذكر جواز الشفاعة
للمؤمنين من اصحاب الكبائر لم يكن بد من بيان ماهية الايمان حتى يترتب جواز الشفاعة
للمذنبين وصفوا بالايمان لما ان الشفاعة لا يستحقها غير المؤمن قال في الصحاح الامان
والامانة بمعنى وقد امنت فانا آمن وآمنت غيري والايمان التصديق والله تعالى
المؤمن لانه امن عباده من ان يظلمهم واصل آمن أأمن همزتين لينت الثانية وذكر في
الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال آمنه فلما صدقه وحقيقته آمنه التكذيب
والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقروا واعترف وقال المصنف رحمه الله في اصول
الدين المقدار من البصرة التصديق هو الايمان في اللغة فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء وجد
منه التصديق عن الدليل او عن غير الدليل وحد في حال الغفلة او في حال المعاينة الغيب وبهذا
قال ابو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له ما بال اقوام يقولون يخلد المؤمن النار فقال رحمه الله
لا يخلد النار الا مؤمن فقيل له فالكفار فقال هم مؤمنون بوعيد فقد جعل الكفار
في الاخرة مؤمنين بوجود الايمان تركه اد حقيقته هو التصديق فعلى هذا معنى قول العلماء ان الايمان
عند معاينة العذاب لا يصح اي لا ينفع واما هو حقيقة فموجود اذ الحقائق لا تتبدل الاحوال

وانما تتبدل الاعتبار والاحكام بتبدل المتعلق فمؤمنا به ومؤمنا له اى تحدى الايمان بالبناء وباللام
غير ان صاحب الكشاف ذكر ان تعديته بالباء فيما اذا كان الايمان بالله كما فى قوله تعالى كل
آمن بالله وتعديته باللام فيما اذا كان الايمان لغير الله تعالى كما فى قوله تعالى فآمن له لوط وقوله
وما انت بمؤمن لنا وهو الغالب **قوله** وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وكذا اخبر عن قول
فرعون للسحرة آمنتم له قبل ان آذن لكم اى صدقتم فعل هذا الايمان بالله ورسوله هو تصديق الله
تعالى فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله وانما عمل القلب وله تعلق
به باللسان والاركان الا ان التصديق لما كان امرا باطنا لا يمكن الوقوف عليه جعل الشرع العباره
عما فى القلب بالاقرار امارة على التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا لا عقد عصموا منى دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم
على الله وعن هذا قال المحققون من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن الاقرار
باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
تعالى لوجود التصديق غير مؤمن فى احكام الدنيا لعدم الاقرار كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار
دون التصديق فهو مؤمن فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافر عند الله لعدم التصديق
وهو القول مروى عن ابى حنيفه رضى الله عنه نص عليه فى الكتاب العالم والمتعلم وهو اختيار
الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله هذا كله من الكفايه وهذا الذى ذكره موافق لما ذكره فى الكتاب
من حيث ان فى كل منهما جعل الاقرار شرطا لاجراء احكام المؤمنين لا ان يكون ركنا للايمان واما
الامامان العلمان فى التحقيق الامام شمس الائمه السرخسى والامام فخر الاسلام البزدوى رحمهما الله فجعلا
الاقرار ركن الايمان كالتصديق الا ان الاقرار حط رتبة من التصديق فى الركنيه من حيث ان التصديق ركن
لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده كان كفرا واما الاقرار فهو ركن يحتمل به لكنه يحتمل السقوط
بحال حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك
الاقرار اى الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يمكنه فيه من الاقرار
وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا ان يحقق ذلك كذا ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله فى
اصول الفقه وقال الامام شمس الائمه رحمه الله الايمان بالله وصفاته مأمور به قال تعالى امنوا بالله

آمنوا بالله وهو حسن لجنسه وركنه التصديق بالقلب والاقرار باللسان **وقوله**
فمن جعله لغير التصديق اى من جعل لغير التصديق ما غيره من غير مشاركة التصديق شيئا آخر كقول
الكرامية ان الايمان هو الاقرار المجرد وقول جهم بن صفوان والى الحسن الصالحى ان الايمان هو المعرفة
او من جعله لغير التصديق مع مشاركة التصديق شيئا آخر كقول مالك والشافعى واحمد واسحاق وجميع اهل الحديث
الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتصرف الاسر عن المفهوم فى اللغة
وهو التصديق لا عن المفهوم اى صرف اسم الايمان عن مفهومه فى اللغة وهو التصديق لا عن
المفهوم وهو جعله اسما لغير التصديق مع التصديق كما هو مذهب مالك والشافعى رحمهما الله او لغير
التصديق لا غير كما هو مذهب الكرامية حيث قالوا ان الايمان هو الاقرار المجرد وفى **تحويرد** لك
اى فى تحويل صرف الاسر عن المفهوم فى اللغة الى غير المفهوم ابطال اللسان اى ابطال دلالة اللغة
على مدلولها **وتعطيل** اللغة اى تعطيل اللغة عن معانيها الموضوع له بطريق الحقيقة **ودفع** طريق
الوصول الى الاقرار فى الشريعة فان الاحكام الشرعية انما تنال بحقيقتها اذا اريد بها الامر ما هو حقيقة وهى الوجوب وكذلك الصلوة
والزكوة انما تفهمان شرعا اذا اريد بهذان الالفاظان على موضوعهما المفهوم منهما وهو الاركان
المعهودة فى الصلوة عند وجود شرائطها ودفع طائفة من المال المصروف الى الزكوة عند وجوده
شرطها اما لو قال المراد من الصلوة الدعاء سواء عرف شرعا او لغة ومن الزكوة الطهارة والنماء سواء عرف شرعا
يلزم رفع المراد فكان هذا جوابا عما يقال الرافضى لعنه الله فى قوله تعالى انما الخمر المراد منه ابو بكر
والميسر المراد منه عمر وهو كفر محض وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وقوله تعالى ما يكون لنا ان
نتكلم فان احلال البيع وجواز الكلام انما تفهمان اذا اريد منهما ما وضع هذان الالفاظان له اذ الاحكام الشرعية
تنعطف على الالفاظ على دون المعانى كالنهى عن الحلف والحوالة للنقل والكفالة للضم بحقيقته اى بحقوق
ما ذكرنا وهو ان الايمان التصديق اذ ما ضاد يتحقق عند تغاير المحل اى لا يتحقق الضاد عند تغاير
المحل كالايمان والضاد انما يتحقق عند اتحاد المحل كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان فى محل واحد واما
اذا كانا فى المحلين المحلين فيجتمعان فى زمان واحد يوضحه ان الاوصاف التى يتحقق فى المحل المختلفين

من هذا الحصر بلازمه المرافقة والمخالفة والمضادة وكل من هذه الثلاثة وصاف مع مغايره
كجسمان في زمان واحد اذا كانا في محلين كالبياض مع البياض والبياض مع الحركة والحركة مع السكون
فاذن لا اختصاص في تحقق اجتماع المتضادين في زمان واحد اذا كانا في محلين وانما تغاير المضادة
للوصفين الآخرين عند الحاد المحل فانهما يجتمعان في محل واحد في زمان واحد والمتضادان لا يجتمعان
لما ان المتضادين هما الوصفان الوجوديان يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد ولما لم يكن هذا
فلا اشكال ان التضاد بين ضد الكذب والكذب محله القلب يجب ان يكون محل الضدين ايضا
القلب ليس المضادة سنهما والمضادة لا تتحقق عند الحاد المحل فليست من هذا ان ما يحصل من
العبادات بغير القلب لا يكون ايمانا لما ان الايمان الذي هو التصديق محله القلب ولا يعقل في غير
محله وهو عمل الجوارح والذي يدل عليه اي والدليل الذي يدل على ان الايمان ليس باسم لغير
التصديق ان الله تعالى فرق بين الايمان وبين كل عبادة بالاسم المحمول اي بالاسم المحكوم
معناه او بالاسم الذي هو معقول ان يوضع ذلك الاسم لذلك المعنى الذي وضع له كالصلوة اسم
للاركان المخصوصة لوجود الدعاء في تلك الاركان المخصوصة اولوجود تحريك الصلوين الذي يوجد
في تلك الاركان المخصوصة وكالزكوة اسم لدفع طائفة من المال لله تعالى للفقير وغيره لوجود الله تعالى عند
وجود شرطه لوجود الطهارة باداء الزكوة في ذلك المال الذي هو اصل معنى الزكوة قال الله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقوله على ما فرق بين العبادات الاسماء
المحمولة لها على ما قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة وآتى الزكوة
والتمسك بهذه الآية على ما ادعاه من ان اسم الايمان لا يقع على غير المصدقين من العبادات كالصلوة
والصلوة والزكوة هو ان الله تعالى فرق بين الايمان وسائر العبادات باسامر مخصوصة اي بعبارات
مخصوصة حيث قال من آمن بالله ثم قال واقام الصلوة وآتى الزكوة كما فرق بين الصلوة والزكوة باسمين
مخصوصين ولو كان الايمان شاملا للصلوة والزكوة لكان تكرارا لمعنى الواحد بالفاظ مختلفة من غير
فائدة والثاني يلزم منه عطف الشئ على نفسه وهو لا يجوز والثالث لانه لو جاز اطلاق اسم احد
المتعاطفين على الآخر مع وجود العطف لجاز ان تطلق اسم الصلوة على الزكوة ثم هو لا يجوز بالاتفاق فكذا
لا يجوز اطلاق اسم الايمان على الصلوة والزكوة والرابع يلزم منه ان يكون كل ما دون العبادات المستحبات

والمندوبات اسم على حدة وان لا يكون لرأس العبادات التي كانت صحة العبادات بوجودها والكل باسم
اسم خاص وهو محال ولهذا كان يفزع اعداء الله تعالى عند معاينة العذاب الى التصديق دون غيره
من الافعال وذلك كقول فرعون لعنه الله لما ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت
به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام امنا بالله وحده والدليل على ذلك قوله تعالى لنبيه
عليه السلام اولم تؤمن اي اولم تصدق بما حدثتك الموتى بحقيقته اي بحق ما قلنا وهو ان اسم الايمان
يقع على التصديق لا غير وقد وقع على كل الاركان من الصلوة والزكوة وهو قول فقهائنا الحنفية والكثير
من متكلميهم واما الفقهاء فمنهم الذين ذكرناهم وهم مالك والشافعي واحمد والاوزاعي رحمهم الله واما اصحاب
الحديث فكاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه رحمهما الله واما متكلمو اصحاب الحديث كالحارث بن
اسد المحاسبي وابي العباس القلانسي وابي علي الثقفي رحمهم الله بحقيقة اي بحق ما ذكرنا
ان اسم الايمان لا يقع على المجموع الذي ذكروه من التصديق والاقرار والاعمال كلها وانه لو كان
كذلك لانعدم وزوال الايمان بزوال بعض الاعمال لان الكل سمي باسم الجزء فالايمان اسم
واحد فلو كان الكل الايمان هذه الاشياء لاستدعى ان يزول اسم الايمان بزوال بعض تلك الاركان
لامحالة كالصلوة اسم واحد له اركان محدودة من القيام والقراءة والركوع والسجود فلو زال شئ
من تلك الاركان عاد على هذه الاشياء بالنفي من الصلوة وقوله وان كان كل عمل ايمانا هذا
احد شقي الترديد واصل الترديد هو ما ذكره في البصري بقوله ان الايمان اما ان يكون اسما
للتصديق والاقرار والعبادات كلها او يكون اسما لكل عمل من كل عمل ايمان على حدته كما هو طائفة
على حدته وعباده على حدته فان قالوا بالاول فقد فسد قولهم بزوال الايمان بزوال بعض الاعمال على
ما ذكرنا وان قالوا بالثاني فنقول ان يكون الايمان اسما لاكثر الى آخره وقوله وهو تأييد
لتأييد ما ذكرنا وهو ان الايمان اسم لعمل القلب الذي هو التصديق وليس هو باسم للصالح من العمل
بالاركان كالصلوة والزكوة لان الله تعالى جعل الايمان شرط صحة الاعمال الصالحة فلو قلنا ان اسم الايمان
يقع على الاعمال الصالحة يلزم ان يكون الشرط والمشروط واحدا والخلاف الواحد في ان الشرط عن مشروط
فكان محالا للاجماع وفي المسئلة دلائل خمسة ومن تلك الدلائل ما روي في الحديث المشهور ان النبي عليه
السلام سأله جبريل عليه السلام عن الايمان فاجاب عنه الا بالتصديق حيث قال ان تؤمن بالله وملائكته

اصحاب ح

ولم يذكره غير الصدوق ثم قال هذا جبريل عليه السلام اتاكم ليعلمكم امر دينكم ولو كان الايمان اسما لما وراء الصدوق كان ايتا للمبين عليهم امر دينهم لا لتعليم وكان النبي عليه السلام نصب في الجواب وكان قول النبي عليه السلام نعم بعد قول جبريل عليه السلام فاذا فعلت هذا فانا مومن كذا والقول به كفر ومنها ايضا حديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قلت لرسول الله عليه السلام اي الاعمال افضل قال الايمان بالله ورسوله قلت ثم اي قال الصلوة لميقاتها قلت ثم اي قال بر الوالدين وجه ذلك انه عطف الاعمال على الايمان والعطف يقتضي المغايرة ولكن يحتمل ما ذكرنه الا ان من العطف في قوله تعالى من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة نوع مجاز في العطف بان يراد عطف بعض بان يكون قوله واقام الصلوة وما بعده تفسيرا لقوله من آمن بالله لم يحمل ذلك في هذا الحديث الذي رويناه لان الثاني مستانف بسوال على حدة على وجه لا يصلح تفسيرا للاول فكان كل واحد منهما صالحا للاخر لا محالة **وقوله** اولا نهما دلالة على الايمان اي لان الصلوة تدل على الايمان لمن صلى الصلوة بوجه الحق ان من الايمان ومن الكفر ترك الصلوة وهذا قال علماءنا رحمهم الله ان الكافر اذا صلى بجماعة كصلوتنا حكم باسلامه والدليل على ذلك ان الصلوة بدون التصديق لم تكن ايمانا والتصديق بدونها ايمان تام جاء في صورة من الصور وهي ان من صدق ثم مات من ساعته قبل ان يجب عليه فرض الصلوة عليه لدى الله تعالى وهو من قبل انها كانت ايمانا باعتبار التصديق اما الكونها دالة عليه واما لكونه شرطا او سببا لها على ان الاسم محمول على المحان تاما جامعا فاخبر بان يحلون الايمان اسما لكل فرد من افراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلوة خارجا عن الايمان ولا مفسدها مفسدا للايمان وكذا اهداء الصوم والحج وغير ذلك ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من افراده مجاز واذا كان اطلاق اسم الايمان على كل فرد من افراد العبادات مجازا كان حمل اسم الايمان على ما ذكرنا من التصديق بانه حقيقة فانه اولى لانه لا بد لاسم الايمان من حقيقة فحمل التصديق بكونه حقيقة له اولى لما فيه من مراعاة معنى اللفظ اذ الايمان في اللغة عبارة عن التصديق الذي الجبادة والله الموفق ومثل المراد من الايمان المذكور في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم حقيقة الايمان اي وما كان الله ليضيع ثباتكم على الايمان وانكم لم تزلوا ولم تزالوا بل شكر صنيعكم واعد لكم الثواب العظيم **وقوله** وهو ما يزايد في نفسه وتاما يزايد في نفسه فلان الصلوة له اجزاء لا تتجزى بالعدم **وقوله** وتاما زيادة الا بانضمام مثله اليه فلا زيادة اذن للايمان بانضمام الطاعات اليه لان الطاعات ليست عين الايمان وذكر السيد الامام رحمة الله في المصدوق لا بد من البحث عن حل

الخلاف يحوزان يبنى هذا الخلاف على مسئلة الحل لما كان عندهم الحل من الايمان الحل يزداد وينقص قالوا الايمان يزداد بكثرة الطاعات وقلة العاصي وينقص بالعكس منه وعندنا لما كان الايمان هو الاعتقاد بالقلب والحل شرائع الايمان لم تتصور الزيادة والنقصان فيه وقوله وتاما نقصان باركان لان اركان العاصي ليس بموجب انعدام الايمان لانه ليس بضاد له وقد ذكرنا ان الشيء لا يزايد في نفسه ولا ينقصان له الا بالعدم وهذا لان الايمان في الحقيقة تصديق الله تعالى فيما اخبر من الامور التي لا بد منها ولا تتصور فيه الزيادة والنقصان لانه لما صدق الله تعالى فيما اخبر من الامور التي لا بد منها على الجملة فقد آمن به واخباره الله تعالى لا تتصور فيه الزيادة والنقصان كما لا يزايد في ذاته ونصوصه ايضا لا يزايد ولا ناقص وكان تاويل ما ورد من الزيادة في الايمان كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ما روي عن حنظلة رضي الله عنه انهم كانوا امنوا في الجملة ثم تارة يحدث فرض بعد فرض فيكمل بكل فرض خاص فيزداد ايمانهم بالتفصيل وهذا انما يتحقق في عصر النبي عليه السلام فاما في زماننا فلا **وقوله** انهم كانوا آمنوا في الجملة اي بطريق الاجمال غير مفصل بان يومنوا بالله وبملائكته ورسول الله وبما جاء به رسول الله وهذا القدر كاف في الخروج عن عهدة الايمان الواجب وهذا الايمان الاجمالي تتناوله درجة عن الايمان التفصيلي بان كلا منهما كامل في كونه ايمانا بالله تعالى وبما يتفرع عليه الايمان به وكذا الثبات والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة اذ يوجد في كل ساعة مثل ما الفعل في الاولى كما يحدث درهم ثم يزاد عليه في كل ساعة درهم آخر الزيادة في نفسه اذ هو غير محتمل للبحث لكنه يحتمل الزيادة من حيث تجدد امثاله فان بقاء الايمان لا يتصور الا بهذا الطريق لانه عرض والعرض لا يبقى زمانين كما بيناه تتجدد امثاله ويحتمل ان المراد منه الزيادة من حيث ثمرة الايمان واشراق نوره وضيائه في قلب المومن بالاعمال الصالحة الزيادة غير المتحيرة وتعضد ذلك بالعاصي اذ الايمان له نور وضياء على ما قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقال ابن سريج الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فاما هو في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان على ما بينا كذا ذكره المصنف وصاحب الكفاية رحمهما الله تعالى **وقوله** ويقول ليس في القلب منه شيء والضمير في ويقول راجع الى من في قوله فرق بطلان قول من جعل الايمان مجرد القول **وقوله** لانا بينا تعليل لقوله فرق بطلان قول من جعل الايمان مجرد القول ولما بين

في القلب ايمان لم يكن لهذا القول اي لقوله ولم يؤمن فلو علم فاسدة لكن يقول آخر فلم تؤمن بدليل آخر
وحاشا ان يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وحاصل من هذا ان قول من يقول ان الايمان هو
القول المجرد وليس في القلب منه شيء في الطلاق كما مر بطل مذهب الكرامية وقوله لم
ينصا وصف الرسول عليه السلام والصحابة وجميع المؤمنين له بالتغيير الذي غيّر به المنافقون حتى لو لم يكن
في القلب ايمان كان المنافقون والرسول عليه السلام والمؤمنون سواء في وجود الايمان بقولهم كانه حينئذ
كلهم مؤمنين بوجود الاقرار بالايمان بأنواعهم من الخمسة ثم الله تعالى غيّر المنافقين بان الايمان لم
يدخل في قلوبهم ولم يكن في القلب ايمان في الحقيقة كان مثل هذا التغيير عايدا على المؤمنين ايضا فان المنافقين
حينئذ يقولون لم يدخل الايمان في قلوبكم ايضا وهذا باطل وان فهم الله تعالى رسوله عليه السلام
ان يكذب في قوله فلم يؤمنوا على ما ذكر في الكتاب وبركفر محض ودلالة قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
اسلمنا الى قوله ان كنتم صادقين ولو لم يكن الايمان الا باللسان كان لهم ان يقولوا انه قد صدقنا فلم يكن لقوله
تعالى ان كنتم صادقين معنى وقال تعالى اذا جاءك المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن ولو لم يكن
الايمان الا القول لكان كل سامع واحدا ولم يكن لقوله الله اعلم بايمانهن معنى وكذا الله تعالى وعد المنافقين
الدرك الاسفل وهذا فيمن هو مؤمن حقا وليس بكافر كما زعمه الكرامية ومن المحال
على ان الله سيحدث عليهم بالكفر بقوله اسمعوا لهم الى قولهم ذلك بانهم كفروا بالله فمن زعم ان الله تعالى
غالط في تسميتهم كفارا بل هم مؤمنون حقا لم يكفر بكفر مثل وكذا قال الله تعالى ومنهم ان تعدل منهم
نساهم الا انهم كفروا بالله وهذه الاوهى في اسناد الهباء الكتاب بقوله وهذا واضح الا معنى للاطناب
واريد جميع ما مر الدليل في الباب وفيه جعل من خبرية من الدنيا موصولة حقا مستحقا للخلود اي في
القول بان للمنافق مؤمنا حقا باعتبار ظاهر احواله بالايمان مع ابطال الكفر فيه جعل من حرف
من الدنيا موصولة حقا اي على استحقاق الكرامة مستحقا للخلود في الدرك الاسفل من النار وكان باطلا
وهؤلاء الجهال الضلال يحاولون من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه كافرا حقا حتى لو اجرى
كان كافرا حقا لانهم يعتبرون الاجراء باللسان سواء كان طارئ الايمان او الكفر فلما اجرى كلمة
الكفر على لسانه كان كافرا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان كانهم يقولون في حق المنافق انه مؤمن
حقا وان لم يكن التصديق بالقلب ثابتا ثم يجعلونه اي يحاولون من اكره على اجراء كلمة الكفر

فاجرا بها على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان من اهل الجنة خالدا مخلدا باعتبار ان الله تعالى جعل مؤمنا
بقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان والمؤمن من اهل الجنة خالدا مخلدا وهذا منهم مناقض ظاهر وهذا ظاهر
وقيل معناه المكره الذي اجري على لسانه كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان هو عند الله من اهل
الجنة وعند الكرامية انه ليس بمؤمن فكان على موجب كلامهم انه كافر وهو كفر
مخلد في الجنة وهذا باطل وما يكمل الايمان الايمان عن المعرفة وجودا وعدما يعرف
بطلان قول جهم فان في حق المؤمن الايمان موجود والمعرفة باعيان الرسل معدومة في
حق المنافق صانه الرسول موجودة والايمان به معدوم بحقيقة اي بحق ما بينا ان
الايمان في القلب كما في اللسان محققا ان من استغل بقضاء حاجته في الكنف يغني عن
اجراء كلمة الاخلاص على اللسان اي كلمة الايمان على اللسان وهي ان يقول اشهد
ان لا اله الا الله وقت قضاء حاجته وقال المصنف رحمه الله ان الانتفاع بحل الايمان
عن الممتنع محال ويعني عامة الاوقات ولا يوجد الشهادة باللسان بل من الاحوال ما ينفي
عن المرء فيه ان يقول آمنت بالكتب والرسل والبعث ونحو ذلك كما في الصلوات وكما في
حال كونه في الكنف ومحال ارتفاع فرض الايمان او النهي عنه ما دام التكليف باقيا والقول
بكراهيته حال وجود العبادة التي لا صحة لها الا به وكل ذلك يدل على ان الايمان في الحقيقة
هو التصديق وقوله يعرف فساد قول جهم وهو جهم بن صفوان الترمذي وهو جبري
في اصله ولكن يساعد المعتزلة في نفي صفات الله تعالى وقد ذكرناه وهو يقول ان الايمان
هو المعرفة قلنا هذا باطل لان الايمان هو التصديق ثم ضد الايمان هو الكفر والكفر هو
الكذب والكذب ينافي التصديق لا المعرفة لان ضدها النكر والجهالة وضدها بين الاشياء
وليس كل من جهل حقا يكذب به الا ترى ان الايمان يجمع الانبياء والرسل عليهم السلام ويجمع
الكتب وجميع الملائكة وهو التصديق والمعرفة باعيانهم متحققة وايمان العباد كانوا يعرفون النبي
عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون ولم ينفعهم الايمان سلك المعرفة
لا تخالف التصديق وضد ما ضداه وهو الكذب والله الموفق فان قلت ما الفرق بين التصديق
والمعرفة حتى جعل التصديق ايمانا ولم يجعل المعرفة ايمانا قلت الفرق بينهما ان التصديق

مخبرين لما ان المصدقين انما يكمل بعد معرفة المصدق وما ذكرت من ثبوت تصديق الانبياء والرسل
عليهم السلام بدون معرفة اعيانهم بعد المعرفة هناك يرجع الى صفاتهم كما الى ذواتهم حتى لو فرضنا ان
الانبياء لم يكونوا قبلنا على اللغم وعرف ذلك احدنا ان قبل انباء كان ذلك منه
كفرا لاعتقاده غير نبي فعلم بهذا ان فرضية الاعتقاد بان قبله انباء انما كان لثبوت ذلك
بالدليل القطعي وسقط عنا فرضية معرفة اعيانهم للتيسير وذلك لا يدل على عدم معرفة نفس ذواتهم
فلم يسقط المعرفة عن المصدقين في طرف وجود التصديق كيف يفرق بينهما بان المعرفة ليست بايمان
والتصديق ايمان قلت بل بينهما فرق وهما لسنا مخبرين بان التصديق امر كسبي والمعرفة
قد يحصل بدون الكسب حتى ان نظر انسان لوقوع على شيء بدون اخباره يحصل له معرفة المبصر
بانه جدار او حجر او مدر او ماء او غير ذلك بدون حس دليه عليه بالاستدلال بانه هو واما التصديق
فعبارة عن ربط قلبي على شيء بانه على ما علمه من اخبار المخبر بانه كذا فربط القلب على حلوه به
من جهة المخبر بانه كذا امر كسبي ثبت باختيار المصدق فلذلك كان التصديق في محله مما يثاب عليه
بل يصير هو وراس الاعمال التي يثاب عليها واما المعرفة فليست كذلك لحصولها بدون الاختيار
على ما ذكرنا فلم يحصل لذلك هنا الايمان ان الايمان الذي يحصل بطريق الاصالة كسبي فلا يحصل
بدون الكسب وقولنا ان الايمان الذي يحصل بطريق الاصالة احترازا عن حصول الايمان للصبيان
بطريق التبعية اما للابوين او الدار او الاسلام او للساني على ما هو المعروف واذا عرف لزم الايمان
هو التصديق وهو امر حقيقي اي ثابت بحقيقته ثم لو اقدم بايصاده لا يلزم منه انه ما كان موجودا
وحاصله ان الايمان لما كان اسما للتصديق وهو على الشخص تصديق جميع ما علم اللغم بما جاء به
من عند الله وهو شيء حقيقي معلوم الحد فاذا حصل هذا الحد كان الذات به مؤمنا كالموجود
والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك مما كانت معاني موضوعة لحدود مخصوصة بحقيقتها كان الذات
بها قاعدا جالسا اسود ابيض وكذا هنا وبقوله هو امر حقيقي يخرج عن الامر الحكمي فانه قد يحصل
المعدوم موجودا حكما وتقديرا كما يحصل الواجب الموجود في حق المعتزلي والامي موجودا حكما ويحصل
المعدوم معدوما حكما ايضا كما في طلاق الصبي والمجنون والماء المتغير للطعم في السفر وقوله
عرف بهذا بطلان قول الاستاذ ومن ساعده هو الموافق المراد من قوله ومن ساعدهم الخ

كفرة الحنفي وغيره وقال في الصداق وابيه ذهب الشافعي وهو قول عامة اصحابه ثم معنى
المواخاة الاتيان قال في المصادر المواخاة بكسر السين وقال في الصداق في هذه المسئلة المواخاة
العصرية لقاءه اياه على كفر وايمان ثم قال الخلاف في اعيادها انما الخلاف فيما قبل ذلك
فمن حتم له بالايمان قبل انه كان مؤمنا من الابتداء ومن كان ختم ساحرا من بدي الصغر
وكذلك في عكسه على ما ذكر في الكتاب فان قلت الحكم في الآخر عندنا ايضا كذلك فان الاعبار
في حق الكل عاقبة امره فان مات مسلما بعد ما ذهب الكفر عمره في الكفر هو بمنزلة من زنى حتى حمل عمره
في الاسلام فكفر من اهل الجنة مخلدا وفي عكسه بان زنى عمره في الاسلام ثم ارتد والعياذ بالله
ومات على ردته هو من اهل النار ومخلدا عندنا ايضا كما هو مذهبهم واذا كان كذلك فان تظهر ثمرة
الخلاف بيننا وبينهم قلت قال السيد الامام رحمه الله في الصداق وتظهر ثمرة الخلاف
في السفاوة والسعادة فعندهم لا يصير الشقي سعيدا ولا السعيد شقيا وانما العبرة للخاتمة
من حسن له بالايمان فهو لم يزل مؤمنا ومن ختم له بالكفر فهو لم يزل كافرا وعندنا يصير الشقي سعيدا
والسعيد شقيا بدليل قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا كانت العبرة للخاتمة
لا غير قالوا انا مؤمن ان شاء الله على احتمال انه انما يكمل مؤمنا لقيام على ذلك وعندنا يجوز ان يقول
انا مؤمن حقا وتظهر ايضا في العبادات فانه لو حج ثم ارتد ثم اسلم فعليه حجة اخرى لان الردة
كانت موجودة حقيقة فابطلت حجه وعندهم كان لم يكن فلا يجب ثانيا لانه لما اسلم بعد الردة صارت
الردة كان لم تكن شيئا قال الحد الضعيف عفا الله عنه ويحتمل ان يقال وتظهر ايضا ثمرة الخلاف في ان
مسلما لو مات عن ابنه المسلم ولد ابنه عن ابيه ما بقي من تركته لم لو ارتد الابن والعياذ بالله يجب
ان يرد ما اخذه من التركة على سائر الورثة لانه كان مرتدا حين مات ابوه على مذهبهم وكذا لو مات المسلم
عن ابنه الكافر ولم يأخذ التركة ارتدا ثم اسلم يجب ان يأخذ بعد الاسلام لانه كان مسلما حين
مات ابوه لكن الرواية عنه منصوصة عنهم هذا ثم انهم احتجوا لما ذهبوا اليه بقوله تعالى ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم على احباط العمل بالردة والموت عليها جميعا
فلا يجوز ان يبطل بالردة وحدها وبالحديث المسند من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه وبقوله تعالى في ابليس وكان من الكافرين وعندنا ما كان من الكافرين بل من المسلمين

ولما قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله على ذلك محمد الا ارتداد وكذلك قوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك فعلما من الآيتين فعلنا من اراد حبط عمله ان يموت وعملنا سلك الآية به
الى مرتب فعلنا من اراد فمات على ردته حبط عمله ايضا لما ان المطلق يجري على اطلاقه والمقيد
يجري على تقييده واما قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه فانما هذا ليدل على ما يكون من عاقبة
امر الانسان اذ ليدل على انه اذا سبقت عليه الاشقاوة فكان من الكافرين اي كان سبق علم
الله تعالى اذ ان كان هذا من صار كافرا في قوله تعالى فكان من المؤمنين اي صار اذ في علم الله تعالى
الا سعادة ومن ما يعضد ان علم الله المحيط المحيل اذ كان في علم الله تعالى انه يختم له بالايمان
فهو محال ممتنع وان كان ممكنا بالله تعالى وارسوله عليه السلام وكذلك في علمه على ما ذكرنا في الكتاب فهذا
ما اضفي له سبحانه لمن تعرف محروره ما عسى ان العلم انما سمي علما لان الله تعالى علم الحق حسبا ولا يعلم
المحال ممتنا وان كان يعلم انه يموت ممتنا محاله وكذلك كل وصف للآدمي ولو كان الامر على ما يزعمون
لكان سعي ان يكون بحيث الآن في الآخرة وان كل من كان حيا الان فانه لا بد ان يموت وحيث كان هذا
باطلا فما جاء عن الحارث دل على بطلان ذلك المذهب والله الموفق فان قالوا الذي اذا علم الله تعالى انه
يختم له بالايمان فهو ولي الله تعالى ولو علم انه يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى قلنا الولاية
والعداوة تكونان بالايمان والكفر فمن كفر بعد ايمانه كان وليا فصار عدوا وكذا على العكس والتغير
على الولي والعدو دون الولاية والعداوة كانه العلم والعلم والاخبار والمخبر عنه واحد المؤمن كان ذلك
كذلك يقول انا شاء الله ولا يكون فقد كان السنخ الامام ابو عبد الله السندوني رحمه الله في كتاب
المستند في مسئلة الاستثناء فقال لي كان يستثني ابن اسمك فقال احمد فقال القول
انا احمد حقا او يقول انا احمد ان شاء الله فقال اول انا احمد حقا فقال سمعك والداك احمد
لا يستثني وقد سماك الله تعالى في كتابه في غير آية من قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولا يستثني
هكذا نقله شيخي رحمه الله قال قلت كون الشيء امرا ما تبا في نفسه حقيقة لا منع وان لا استثناء
به الا ترى ان الاستثناء دخل في اخبار الله تعالى رسوله عليه السلام بانه عليه السلام والمؤمنين يدخلون
المسجد الحرام بقوله لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله واذا كان
كذلك فاخبار المؤمن عن ايمانه لا يكون اكثر تحققا من اخبار الله تعالى فلما حاز دخول الاستثناء
في اخبار الله تعالى مع زيادة تحققه حاز دخوله في اخبار العبد عن ايمانه مع انحطاط درجته في التحقق
عن اخبار الله تعالى بالطريق الاولى قلت لا كذلك فان دخول الاستثناء في ذلك الجانب ليست هي
في اخبار العبد بعد التحقق والثبوت كما وقال الشافعي اما ثابت ان شاء الله احدها ان اخبار الله تعالى
هذا وان كان ثابتا في نفسه كما لا محالة ولكنه مستقبل وكان ذلك من الله تعالى تعليما لعباده
ان يقولوا في عداهم مثل ذلك مثنا، دين ما حاب الله ومعتدين بسنته واما قوله انا مؤمن فانه
اخبار عما كان هو عليه بانه متصف بصفة الايمان في الحال فلا يليق به الاستثناء كما لا يليق به قوله
انا ثابت فاشرقا والثاني ان ملك الرؤيا احاطته في الرؤيا بذلك اطلاعا فنزل الكتاب
بذلك اسماعا والثالث ان معناه لتدخلن جميعا ان شاء الله ولم يثبت منكم احدا وكان ذلك
وعدا في المستقبل فليق به الاستثناء والراجح ان الاستثناء راجع على قوله آمنين لا على قوله
لتدخلن وكان الدخول موجودا محققا وكان الامان عند ذلك موجودا اصلا والله اعلم

ان صحاه اذ شاء الله كما قال واشهر الحلوف ان كنتم مومنين اى اذكيكم وهذه الاحاديث
في التسيير والكشاف وما تعلق بمسائل الايمان ما ذكره في المصباح قال علماءنا ممن قال الايمان مخلوق
وقال بعض مشايخ فرغانه ومشايخ بخارا غير مخلوق حتى احلف مشايخ بخارا في الصلوة خلف من
يقول الايمان مخلوق لان الايمان قول لا اله الا الله وهو كلام الله تعالى وكلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال مخلوق قال الايمان فعل العبد والعبد هو الذي سمي مومنا يجب ان
يكون مخلوقا كسائر افعاله وقال العقيه ابو الليث رحمه الله كما حلاف في هذه المسئلة الحاصل
ان من قال مخلوق اراد به فعل العبد وتلفظ لسانه ومن قال غير مخلوق اراد به كلمة الشهادة
وهي كلام الله تعالى وهو غير مخلوق والدليل على انه مخلوق انه مامور به والعبد لا يومر الا بما يقدر
عليه وما كان مقدورا عليه للعبد فهو مخلوق والله الموفق **فصل في امامة المسلمين** لما فرغ
من بيان ماهية الايمان وعرفنا ان الايمان بطريق الاصالة هو التصديق بمحمد عليه السلام
وبما جاء به والاعتقاد به فرض شرع في بيان ما يحق به وهو بيان امامة خلفائه ومن يخلفهم
والاعتقاد به والحب كما حتم عليه السلام رحمة الله في اصول الفقه بان احكام السنة بذكر
سابقة اصحاب النبي صلى الله عليه ورضي عنهم ليكون كل واحد من المتبوع والتابع مذكورا وحقه من
البيان موفورا هذا آخر ما امليته في الشرح من فضول السندي سمع المتعبد المؤذن
ببنانه دفنه من اليمام بحان تكشف مضاربه واهي الصمام في الكلام كما يكشف الظلام عن
الظلام من الله الملك العلام ذي الافضال والانعام ذكر في المصباح قال عامة اهل الحق
والمحدثين والخوارج وغيرهم ممن تبعهم امامة الامامة واجبة ومفروضة في الدين وعن
الاصم ان نصب الامام ليس بواجب في حكم الدين وانه احسن من الامة ويشوع ظهر نصب الامام
وان لم يكن مفروضا وعندهم يشوع كل واحد من نصب الامام امامة الجبائي وعند ذلك لهم
ما هو دون بالعبادات والطاعات ومنهيون عن القبائح فاذا تناصفوا فيما بينهم وافاموا اركان
الدين فالحاجة تهم الى الامام وذكر حواء في الكتاب **وقوله** بتقديما حكامهم وافاته جنودهم
الى آخره وانما ذكر هذه الاحكام لان هذه احكام لا يتولاها الا الامام والثغر موضع المحاذ
من ثغور البلدان وخمس الخمس سار كون لمستحقها التلخيص دردى كردن

الصغار

الصغار جمع صغير والصغاب جمع صعب لو كفوا نفع الكاف اى لو امتنعوا والكف سعدى
ولا يتعدى وههنا عدى لما مر من اتيان الحاجة الى اصل كثير ودرا قطع المنازعات
كما قامة الحجج والاعياد واقامة الحدود وزوج الصغار والصغائر بالاضافة لان الاضافة لون
والاصناف اصناف ازكى سندس الاحتراس جوشن الاخرى كما مر والاحتجاج الاجماع
على الصديق رضي الله عنه دليل على وجوب اجراء الحدث على الجمع في جمع بطون من قريش ان قريشا
الجمع في جمع بطون من قريش فان قريشا جمع القبائل الثلاث وهي قصي وهاشم والعباس
وحاصله ان العرب على ست طبقات وهي الشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والفصيلة
فالشعب يجمع العمائل والقبيلة يجمع العمائر والعمارة يجمع البطون والبطن يجمع الافخاذ والفخذ
يجمع الفصائل جرثومة شعب وكانه قبيلة وقريش عمارة قصي بطن وهاشم فخذ والعباس
فصيلة ثم من كل واحدة من هذه القبائل تشعب بيان لجمع كثير وعدد يسير تشملها
قريش وهم اولاد النضر بن كنانة فان ابا بكر رضي الله عنه تيمي وهو ابو بكر الصديق عبد الله بن
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة وعمر رضي الله عنه عدوي وهو
نسبة الى عدي والعدوي اسم للذين يعدون على اقدامهم وهو جمع عادٍ مثل عاد وعدي
والنسبة الى عدي عدوي وهو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل عبد العزى بن رياح
ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي وعثمان رضي الله عنه عثمي وهو نسبة الى قبيلة عبد
شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص امية بن عبد شمس وان في النسبة الى اسم مضاف ثلاثة
مذاهب ان سيبويه نسبت الاول منهما كعبدي في النسبة الى عبد القيس وان سيبويه نسبت
الى الثاني اذا حذف اللبس بعلي مطلق اذا نسبت الى عبد المطلب وان سيبويه حذف من الاول
حرفين ومن الثاني حرفا من غير حدوث الاسم الى الرباعي ثم نسبت اليه تعلب عبشمي في النسبة الى
عبد شمس كذا في الصحاح وعلي رضي الله عنه هاشمي وهو علي بن ابي طالب بن عبد المطلب
ابن هاشم **وقوله** وانعقاد الاجماع على الصديق اي على خلافته رضي الله عنه دليل على
وجوب اجراء الحدث على الجمع في جمع بطون من قريش لما ذكرنا ان ابا بكر رضي الله عنه كان
تيميا هاشميا فان المروي المحمد في هذا الباب ولله الحمد من قريش وهذا الحديث

سلمت الانصار امر الامامة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة وهو يوم اجتمع المهاجرون والانصار
في سقيفة بني ساعدة اي صفتهم لمساورة تعيين امر الخلافة من يسلمه من يكون فالانصار
قالوا ان يكون الامام منا والمهاجرون قالوا ان يكون الامام منا الى ان استدت المنازعة
سمعوا بما روى ابو بكر رضي الله عنه هذا الحديث سلمت الانصار الخلافة لقريش ثم نعقد
اشتراط كون الامام قرشيا لمفاضلة لبعض بطون قريش على البعض اجراء لهم قوله
عليه السلام الائمة من قريش وكان قريشا بعضهم اكفاء لبعض بدليل يروى النبي عليه السلام
سنة ابي بكر وعمر من عثمان رضي الله عنه ولم يكن عثمان رضي الله عنه هاشميا بل كان عبشميا
على ما ذكرنا ودليل يروى على سنة ابي بكر وعمر من عمر رضي الله عنه ولم يكن عمر تيميا بل كان
عدويا على ما ذكرنا وقوله وقد ذكره علي الاسعصاءي في كتاب بصير الامة وقد عرف له بصرف
الامر اليهم لامرين احدهما ان الامامة مع امر الدين فيها امر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك
الى القوي الجريء الذي لا يرهب فيه ولا يتوقف عن اصلاح فرقة ذلك الا الحي الذي لم يزل حربا منهم
منذ عرفوا الحلال والحرام ما قيل ان القرآن نزل بلسان قريش تحقيقه ان الجنس والنسب يجذب ما يدعو
الى الكمالات والمصالح ويزجر عن القبائح والفواحش فمن له الرد والقبول والامر والمأمور في معالم الامور
اولى للعهد واصون للامانة ثم تضل العلماء قريشا على غيرهم من القبائل والشعوب في باب
النكاح وعلى ذلك كان امر الصوان عندهما نهم كانوا لم يكونوا يزوجون غيرهم الا اكفاء لهم وعلى ذلك
عامتهم رسول الله عليه السلام فعلى ذلك حتى امر الخلافة وقد يحتمل التخصيص والله اعلم وجهين
احدهما ان الطلب لذلك في جمع القبائل والاقران امر عسير يخف حمله حيث ذهب الى
سبيله واحدة ويرفع به عنهم اعظم المؤن ثم كان الموروث من امرهن انما يتبع الى
نفقة تسهل على الناس البطون في جمع من يسلكها والطعن لمن يصلح للامر مما لقاردة الى الجلد
وجب نظر ذلك في جمع القبائل ولعل تكلف الترغ الى الحصود يوجب بضبط الامور
وما اجدر احتج الى الامامة فلذلك احتاجهم الطلب فيهم والثاني لجله وقد علم انه يوجد فيهم
من يصلح ما صور للمسلمين ابدا فاسد الدهر نا علم ان المطلوب يوجد فيهم لو اضفوا وانعموا
المطلوب لا لغير الاسجاع كود آمدن وحواستن على هذا كان تولي جمع ما يحتاج اليه

بالنصب للكونه مفعولا اسجح ولكن قد يستعمل اسجح لازما بمعنى احتمل كما في قولك اسجح السيل
اي احتمل من كل صوب ويستعمل متعديا بنفسه يقال للمستجيش اسجح كل محل واسجح الفرس
جريا فاستعماله في المتعدي اكثر الصلابة بضم ضاد من حد شرف والصلابة في الدين
عبارة عن ترك التحوز والمساهلة فيه وكفى لصلابته دليلا في احتلاف الصحابة رضي الله عنهم
بعد وفات النبي عليه السلام اهم يظهرون وفاته اياما باخباره انه مات وتلا قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته الا ان من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فان رب محمد حي لا يموت فاجتمع الناس
على صوته وكذا قوله عند احتلاف الصحابة رضي الله عنهم في ترك الصدقات في تلك
السنة والله لو منعوني عناقا او عقالا مما كانوا يؤدون الى رسول الله عليه السلام
لقاتلتهم عليه فانقاد كلهم لامر الربط والرباطة العقد والجاش القلب يقال
فلان رابط الجاش وربط الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته السرايا
جمع سرية وهي قطعة من الجيش يقال حر السرايا اربعمائة رجل اما اسد لله
منهم سفوتين الله عليه افاقة ما هو اعظم انكان الذين وهو الصلوة الله فان
النبي عليه السلام جعله مكان امامته في الصلوة بالقوم حين لم يقدر على الامامة
في آخر عمره صلى الله عليه وسلم وكان هو اولى بالخلافة منهم وعن هذا قال عمر
رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاك لدنيانا ويشبه
صفته وخبته النحي والنكوء وفي الصحاح النحي على فعيل الذي نساره والجمع الانحية
وفي نسخة وخبته المنشنة اي المبرقة المهمات اي الخطوب الواقعة اي
كان هو رضي الله عنه انتهم قلبا في المهمات الواقعة على الناس فان الامام النزول
وقد الم به اي نزل به الاكثال الاعتماد وانتهم نفسه مبارك يدا نهمه خلق الرد
ذات ونفس فان ضعي النون المرأة وذئب فلان على قومه على بناء المفعول فهو مبون
اذا صار مبنا لكا عليهم وقال ابو عبيد النفسة النفس يقال فلان ممون النفسة اذا كان
مأدك النفس كذا في الصحاح السرية السر العائدة العطف والمنفعة يقال هذا التي اعود

عليه من كذا اى انفع وقوله نفعا وقع مستدركا لما توهم ان قوله اعود هم اضمر مستدرك من عاد عليه والم
اى توجع ومن عاد عليه بنفعه فكان فيها مع وضع نفعا غير المحدود المحسن من الاخر وكذلك
غيره من المنصوبات على اضمار الخلق اى ابواع الخلق يقال هو من ابناء الناس اذا لم يعلم ممن هو
واسمحهم مذلا ما احرى من لال في ذات الله تعالى بذلا والدليل على هذا ما ذكره في المصابيح
في مناقبه قال عمر رضي الله عنه امرنا رسول الله عليه اللام ان نتصدق ووافق ذلك مالا فقلت
اليوم اسبق ابابكر ان سبقته يوما قال فجئت بنصف مال فقال رسول الله عليه اللام ما ابقيت لاهلك
قلت مثله واتى ابوبكر رضي الله عنه بكل ما عنده فقال يا ابابكر ما ابقيت لاهلك فقال ابقيت لهم
الله ورسوله فقلت لا اسبقه الى شيء ابدا واقتصر في ذات الله اى في رضا الله تعالى مبالغة
عن لومة لائم اى كائنا ذي لومة لائم جزاء حذف كان واستتر اعتبارا لكل الملاحاة
المنازعة في اللوم يقال لحيث الرجل الحاه لوما ولحيته ملاحاة لوما نازعته فرصراص
عليه اى على ابي بكر وحجته مرتفعة للعلم قطعا ان هذا الاجماع وهو انعقاد اجماع الصحابة على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه ست تا اجماع فكان حجة وخلاف واحد منهم لا يقدح في الاجماع
كالاجماع على فرضية الصلوات الخمس وعلى اعدادركعاتها لان هذا الاجماع كان ثابتا بالتواتر
جميع الصحابة وتنهد عشرة الرسول عليه اللام واهل المدينة وقد وجد من كل واحد منهم التصريح
بتسابعهم لابي بكر رضي الله عنه على خلافته فكان هذا الاجماع ثابتا بالاجماع فكان ثابتا قطعا
معلوما للعلم وقال في المصداق فان قيل ادعيتم الاجماع في امامته وابى سعد الاجماع
وعلي والزبير رضي الله عنهما كارهان وسعد بن عباده لم يبايع قلنا لو اسند كراهية
البعض صحة الامامة بعد العقد لامتنع امامة علي رضي الله عنه لمخالفة طلحة والزبير وعائشة
وابن عمر رضي الله عنهم بل قول ابي اهنما باغيا وراضيا واما سعد فقد هلك في آخر خلافة ابي بكر
بعد رضاه بخلافته على ان خلاف سعد لا يعد خلافا فاسلامه كان بطلبه لنفسه ويروى عن علي
رضي الله عنه ان ابابكر رضي الله عنه جاء الى بيت فاطمة رضي الله عنها وكان فيها الزبير والمقداد
فقال علي رضي الله عنه ما لي نفاسة هذا الامر ولكني وجدت كاستبدادكم به دوني
ولم تشاورونا ولم تستأمرونا وقد عرفتم مكاني فقال ابوبكر رضي الله عنه فعلك والله لهذا اهلا

وهو ان لا تقطع امرا دونك ولكنا عجلنا وبادرنا اخوانا من الانصار فلذلك بادرنا فقبل
كل واحد منهما ما قال صاحبه وامر علي كل من كان في الدار فبايع وانصرف ابوبكر راضيا
فان قيل كيف يدعى الاجماع وقد قال العباس وابوسفيان لعلي رضي الله عنهم امدد يدك
نبايعك قلنا يحمل انهما قالا ذلك قبل استقرار البيعة لعمر وقول
من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
حقها في آخر فصل اذلة هم الله تعالى حنفية ابو حنيفة من العرب وهو حنيفة بن لجيم بن صعب
ابن مكرن وابل فارس اى الفرس وبلاد الفرس ايضا وحلبة رسول الله عليه اللام لم يزد
بعد سنى حلبة سعد بن عبادة عليه اللام هو رجل نشأ بيثرب في بني ساعدة بن كعب بن الخزرج
سعد بن عبادة عليه اللام الجذمان فوكد استتر وحذفوا احقا اى لم ينصروا عليا رضي الله عنه
اى على رغم الرواض وقال المصنف رحمه الله ثم لك ان نظن بمسلم ان رضا اختارهم الله تعالى
لصحبة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الانام وخيرته من خلقه واصطفاهم لصحبته
واكرمهم بدينه الذي نسخ به الاديان وحكم بقائه الى الابد واظهر بسيوفهم الدين حتى انتشر
في اقاصي البلاد يجمعون على الاعراض عن رفيع بضعة او انطال ما اورثه لاقاربه والانضمام
الى من غصب الحق من صاحبه والاطباق على خذلان مستحقه ولم تبرد حلاوة نبيه بعد وفاته
من وفاته استوخم انه سيد المرسلين وامام المتقين ح بقاء ملة كل من بعده من الانبياء والرسل
عليهم السلام الدهر الطويل والزمان المديد اى سبب جمل المهاجرين الاولين والانصار
على ترك النص والاعراض عنه والاتفاق على متابعة غير من نص عليه باسمه من صميمي هاشم
ولباب بني عبد مناف وخالص ولد قصي من كلاب وهم الاكثرون عددا الاوسطون
نسبا الاوفرون محامد ومفاخر الاعزون نفرا والدارا الاسخون عسرة وجارا الى آخره
وقال في الاربعين اعلم ان عليا رضي الله عنه ما كان بعد رسول الله عليه اللام في الحق الى حيث
لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابوبكر رضي الله عنه في القوة والسلطنة
بحيث يمكنه غصب الحق من علي رضي الله عنه والدليل عليه ان عليا رضي الله
عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة وكان فاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها

مع ان نصب

زوجه له وكان الحسن والحسين ابنيه رضي الله عنهما وكان العباس رضي الله عنه مع علي منضمة صه
ما يروى في الخبر ان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله شا الله
ان عم رسول الله عدل الله فلا تخلف عليك اثنان والزبير رضي الله عنه كان مع غيابه سيجلعه مع علي
رضي الله عنه وكذا جملة الانصار كانوا كارهين خلافة ابي بكر وذلك ظاهر لطلبهم الامامة لانفسهم وقدمهم
ابو بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام الائمة من قريش فلو كان علي منصوصا عليه نصا ظاهرا
لعرفوه ولو عرفوه اما قالوا ولم يكن رضي الله عنه نحن اردنا ان ناخذ للخلافة لانفسنا فلما منعنا عنها
نحن ايضا نمنعك من الطير ونسلمها الى مستحقها فان من الجلوم ان الخصم القوي اذا وجد مثل
هذا الطعن لم يتركه فثبت بما ذكرنا ان الامامة لو كانت حقا لعلي رضي الله عنه بالنص لكان في
غاية الغدرة على اخذها ومنع الظالم المنازع فيها واما ابو بكر رضي الله عنه فمعلوم انه ما كان معه
عسكر ولا شوكة ولا مال وعند الروافض انه كان منافقا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال
في مثل علي رضي الله عنه مع كثرة اسباب القوة والشوكة في حقه ان يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف
ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم سلم ذلك المحق الى حيث لم يخرج عن داره
ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه وهذا مما لا يقبله العقلاء البتة ثم رابعا ثبت
الجاروديه من الروافض وهم من جملة الزيدية ان النبي عليه السلام نص على خلافة علي بالوصف
دون الاسم ثم روى هؤلاء من علي انه ما الحسن والحسين رضي الله عنهم ثم انهما على الموالات في
هذين البطنين لواحد بعينه وزعم اكثر الامامية ان الامامة صارت وديعة وهذا خطا لانها
لو كانت بالوراثة كان العباس اولى من علي رضي الله عنهما لان العم اولى بالميراث من ابن العم
وقول الروافض بوجود النص من النبي عليه السلام على علي رضي الله عنه وقول زيدية بوجود
النص على العباس رضي الله عنه باطل والدليل على بطلان النص ان امر الخلافة امر عام يقع
لكل الناس الى معرفته حاجة ماسة وما هذا سبيله كان النص فيه لو كان ثابتا يستحق استحقاقا
لا سبيل معه على احد من الناس حقا ولا صطر الناس الى معرفته كالنص على القبلة فكل اعداد
ركعات الصلوات ومقاديرها واوقاتها ومقادير النصب والواجبات في باب الزكوة وغير ذلك من
الامور العامة ولما لم يوجد في ذلك جنس هذا سبيله دل على ان لا نص فيه البتة وان النص لو كان ثابتا

لما اعرضت الصحابة رضي الله عنهم جملة له اقدارهم في الدين وشدة ورعهم وعسكهم
بالدين وتحرزهم عن مخالفة السنة عن قوله والعمل به الا ترى ان الصديق رضي الله عنه
كيف كانت معاملته الخلق ونقضه الستوات والاكفاء باليسير من القوت والخشن في الثياب
والاحراز بقليل متاعهم من بيت المال ثم الامر بردد ذلك عند وفاته الى بيت المال وكذا عمر رضي الله عنه
وكذا الخليفتان بعدهما ولو كان تقلدهم كما ذكرنا فكيف يظن بواحد منهم الاعراض عن قول
النص الثابت عن رسول الله عليه السلام والتمسك بخلافه ثم للروافض لعنهم الله سقطات
في هذا يذكرها واحدة واحدة مع ما لها من الجواب لكون هذا عمدة من سئل عنها فانه الجواب
ونفع جوابه على الصواب منها قولهم ان الله تعالى قال انما وليكم الله والذين امنوا الذين ورسوله م
يقيمون الصلوة فقالوا المراد بقوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة هو علي فوجب ان
يكون وليا بعد الرسول عليه السلام وانما يكون وليا ان لو كان متولا للامامة قلنا انه الخليفة
بعد الرسول عليه السلام قلنا لو كان الآية منصرفة الى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة
رضي الله عنهم اولا وعلى علي رضي الله عنه ثانيا ولما اجمعوا على خلافه عنه ولا بايع هو
بعضهم عنهم ثم لفظ الولاية وردت بصيغة الجمع فصرفها الى الخاص عدول عن حقيقة الآية
بلا دليل ولو جاز ظهر حملها على علي رضي الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره ولو سلم ان
المراد به علي لم يلزم باطلان اسم الولي ان يكون اماما فان ابا يوسف استعمل في المحب
وقد ثبت استعمال في وصفه وثبت به امامته فان ابا بكر رضي الله عنه واجه ظهر فيما يحتجون
به من قوله عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ان الحديث لين فيه دليل استحلاف ل
دعاء واظهار لفضيلة بحقه ان كل من والاه الله تعالى لا يكون اماما فان قالوا انه عليه السلام
قال عاد من عاداه وابو بكر عادى عليا فيكون الله تعالى معاديا له بفضه هذا الحديث قلنا
ان ابا بكر لم يعاد عليا رضي الله عنهما ولا غضب حقا لم ولو كان ذلك لما احتمله الصحابة رضي الله عنهم
ولا بايعه علي رضي الله عنه ومنها ما روى عن النبي عليه السلام انه قال من كنت مولاه فعلي مولاه
والرسول عليه السلام مولى الامة فنكون علي مولى الامة ايضا اي خليفته هذا ادراك اما مته قلنا
لو كان في الحديث دليل ذلك لما انعقد الاجماع على خلافه عنه ثم المولى بمعنى الناصر قال الله تعالى

فان الله هو مولیه وجبریل وصالح المؤمنین وبذلک ورد ایضا ان العرب قال الله تعالی خبرا عن زکریا
صلوات الله علیه وانی خفت الموالی من ورائی ویذکر ویراد به الحارث وغیر ذلک وحتی من هذه المعانی
لا ینبغی عن الخلافة والامامة ثم ما ذکر بالحدیث من هذه المعانی الناصر انی من کنت ناصرا علی دینه وحامیا له
ساعی وظاهری فعلی ناصره وحامیه باطنه وظاهره فیکون دلیلا علی طاهره سریرة علی رضی الله عنه
وعلو مرتبته اذ لیس کل ناصر ناصرا بظاهره وباطنه اذ یدخل ذلک طلبا للریاء والسمعة وابتغاء
المال والعود بالعنایم فان قالوا لو کان المراد ما قلتم لکان معنی ان یقول علیه السلام علی تقی السریرة
مخلص فی السر والخلانیة قلنا ولو کان المراد منه النص علی الامامة لقال علی امامکم بعدی ثم هذا
الذی ذکروه من باب الحجر علی الرسول علیه السلام لفظا وهو فاسد ومنها ما روی
عن النبی علیه السلام انه قال لعلی رضی الله عنه انا ترضی ان تکون منی بمنزلة هارون من موسی الا
انه لا نبی بعدی وهذا دلیل خلافته قلنا انکم معشر الرافضة لقلة افهامکم وبلادة اذهانکم
تتعلقون بالاحجة لکم فیه ثم دلالة صحیحة ما ادعینا من ان المراد دلالة الامامة فی هذا الحدیث اجماع
الصحابة رضی الله عنهم وهم اهل العارفون باحادیث النبی علیه السلام ومعانی کلامه علی خلافة
ابی بکر رضی الله عنه ومساعدة علی رضی الله عنه علی ذلک ولو کان فیما ذکرتم دلالة ما رضیا بما عدلوا
عنه ولما ترک علی رضی الله عنه الاحتجاج به وکذا فی زمانه حین بایعه غیره فی الامر الذی هو
اولی به ما احتج بهذا الحدیث ولا تعلق به علما منه انه لا دلالة له فیه ثم الکشف عما ادعینا من عدم
دلالة الحدیث علی ذلک ان هذا الحدیث متروک الظاهر باجماع فیما یصح تناوله اما بیان ذلک ان
هرون علیه السلام کان اخا موسی من ابیه وامه وکان شریکا فی النبوة وتلقی الوحی من الله تعالی
ولم یکن هو خلیفة موسی علیهما السلام بعد وفاته لانه مات قبل موسی علیهما السلام بسنین وان علیا لم
یثبت له اخوة النبی علیه السلام لا بیه وامه ولا شرکته فی النبوة والرسالة لنفیه هذا الکلام
وان کان ذلک ثابتا لهارون من موسی فکیف یثبت له الخلافة بعده ولم یکن ذلک ثابتا لهارون
من موسی مثل ان الاستدلال به فی غایة البطلان ثم نقول لو عرفنا مخرج الحدیث لما تعلقتم به
وذلک ان سبب الحدیث ان النبی علیه السلام لما خرج الی غزوة تبوک استخلف علیا علی المدینة
فاکثر اهل النفاق فی ذلک زعموا ان النبی علیه السلام ابغضه وثقله واستثقل صحبته فاتبع علی

رضی الله عنه

رضی الله عنه رسول الله علیه السلام فلحق به وقال یا رسول الله استخلفنی مع الاخلاف فقال
اما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی حسن غاب عن قومه لمناجاة ربه وهذا دلیل علی
رضاه باستخلافه علی المدینة فلا عتبة علیه علما علی انه خلیفته بعده کما فی حق هرون علیه السلام
فاذن لیس فیه اثبات خلافة نصا ولا دلالة ایضا فانه علیه السلام استخلف علی المدینة فی الکرة
عزوة ابن ام مکتوم رضی الله عنه وما کان ذلک دلالة استخلافه ایاه بعده ثم انه علیه السلام
کان ولی علی المدینة ولی ابا بکر الصدیق رضی الله عنه الموسم وامارة الحج سنة تسع وولاه الصلاة
فی آخر عمره وولی عمر رضی الله عنه صدقات بنی سلیم وولی نذیر حارثة وانه اسامة رضی الله عنهما
علی جیوش الجیش الذی انفذه ابو بکر رضی الله عنه وبعث معاذا الی الیمن وبعث عتاب بن
اسید الی مکة قاضیا وامیرا وغیر ذلک ولم یکن شیء من ذلک دلیلا علی الامامة بعد وفاته علیه السلام
ثم ان حضور مکم لا یعدون فی ابی بکر رضی الله عنه مثل هذه الاحادیث بل هو ابعد منها والکر
منها نقله فان ابن ابی ملیکة روی عن ابن عباس انه النبی علیه السلام قال لابی بکر وعمر حین
بعثه هارون من موسی فان قالوا هذا من اخبار الاحاد قیل لهم کذا نقول حضورکم لکم فیما رویتم
ثم انهم یدعون فضل علی علی ابی بکر رضی الله عنهما بقوله ان علیا نام علی فراش النبی علیه السلام
مع علمه بقصد الکفار ولم یخف وابو بکر رضی الله عنه کان یحزن فی الغار بقوله لصاحبه ان اما بکر
کان یحزن لاجل رسول الله علیه السلام لاجل نفسه الا تری کیف فداه بنفسه بالقائه رجله الخبیثة
ثم ان علیا رضی الله عنه لم یخف ان رسول الله علیه السلام کان اخبره انهم لا یصلون الیه ولو اخبره
النبی علیه السلام لواحد منا لم یخف وکذا ابو بکر بعد قوله لا تحزن ان الله معنا لم یحزن فلم یثبت بذلک
زیادة شجاعة علی رضی الله عنه وکذا یفضلون علیا رضی الله عنه علی عمر لکثرة من قتله علی
من فرسان الحرب الذین استقمی غناهم ولکثرة الاعداء کما بینهم قلنا لعل ذلک لم
یجد له حاجة غیر ان من قتل علی یده وصار الی النار لا یبلغ حزاءه قلیلا من استحقهم الله تعالی
بیرکة ابی بکر رضی الله عنه من المیزان وادخله فی زمرة المسلمین فان کثیرا من کبار الصحابة اسلموا علی
یدیه وکذا الکرة الرب اولا ثم ان الله تعالی یمن بتوبته وبرکة امامته هذا هو والا سلک
ان هذا افضل من القتل اذ لیس فی القتل الا کسر سورتهم وفی هذا سلم یحصل هذا

لم يكتسب به الامة فيكون سببا لتحصين ما مامه النبي عليه اللام بقوله فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة ويكون حزب الله المفلحون وهذا قال النبي عليه اللام لعلي رضي الله عنه لو هدى على يديك احد لكان خيرا لك من ان يكون لك حمر النعم والمراد بالحمر النعم الحمر والمعز لانها ذوات هزابة واحد يسقان النبي عليه اللام فكيف تواني قتل بغي صدودين هدايته من الدخل تحت الحصر والعد وهذا حملت حرمة الرسل عليهم اللام وان لم يباشروا قتل احد من الملا علا، وما زعموا انه لم يكفر بالله طرفة عين مما فضح دعواهم انه اول الناس اسلاما لان اسلام الصبي العاقل ان كان صحيحا فكفر قبل ذلك كان كفرا وان كان كفرا وكونه على دين قومه غير محتسب لسقوط غيره عمل الصبي في حق الاديان فلم يصح اسلامه يوم اسلم والله الموفق واما قوله عليه اللام انا مدينة العلم وعلي بابها فالدليل لهم به اذ هو من اخبار الآحاد وعلى انه محال اذ لم يرد عن احد من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم انه احتج به على رضي الله عنه بل اجمعوا انه كانوا يناظرونه ومن بعدهم كانوا يحتاجون ما هو الاقوى من الصواب كما ذهب اليه علي انه في الحديث ان عليا بابها وليس فيه ان غيره ليس بباب لها واسباب التي الدلالة على نفي ما سواه وقد قال بعض الناس ان في الحديث دلالة ان لمدينة ابوابا سواه اذ ما لمدينة واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصنا ولا بد للمدينة ان يكون لها ابواب ولا تقل لهم بقوله عليه السلام ايضا اقضاكم علي فانه عليه اللام قال ايضا افرضكم زيد ولم يكن ذلك دلالة ان زيدا هو المصيب في الفرائض فيخرج مسطل بكذا هذا في القضاء هذا كله ما ذكره المصنف رحمه الله في مواضع متفرقة من الكلام في الامامة من الشرح ومن الشبهة لهم ايضا قولهم ان الامة اجمعت على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه اللام اما علي او ابو بكر او العباس ثم ان ابا بكر وعباسا ما كانا صالحين للامامة لما انهما كانا كافرين في اول الامر وكل من لكفر بالله طرفة عين لا يصلح للامامة والدليل عليه قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وقد تمسك قال ابي حاتم للناس اما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين وجه الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة واذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو

ظالم

ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ولقوله والكافرون هم الظالمون وهذا يعلم ان من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة لمقتضى هذه الآية قلت المراد من قوله لا ينال عهدي الظالمين هو ان علم النيل متصور على زمان حصول صفة الظلم لا بعد زوال صفة الظلم كما في قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين الى ما داموا متصفين على الظلم والا يلزم الخلف في كلام الله تعالى لما انا نرى كثيرا من الكافرين والظالمين هداهم الله تعالى الى الطريق المستقيم ولو اورد كون انسان على الكفر قبل الاسلام وقتا ما في صلابته في الدين بعد الاسلام وتصلبه مرتبة لا يدانيه ذلك في جميع الصحابة الذين صحبوا الله تعالى بقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم لا قوله ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل الآية مع انا قد ذكرنا ما روي ان عليا رضي الله عنه اسلم وهو ابن سبع سنين وحديث الاسلام يمحي سابقة الكفر والا يلزم في ذلك ايمان الصبي وهو محال فكان هو وسائر الصحابة سواء في تقدم الكفر وان فضائل الصحابة رضوان الله عليهم على من بعدهم ثابتة بطريق الاجمال من ان من بعدهم من المسلمين كانوا مسلمين من حين ولدوا الى ان ماتوا والصحابة رضي الله عنهم كانوا كفارا قبل بعثة الرسول عليه اللام ولو كان الفضل لدوام الاسلام لا للصحبة لكان الامر على العكس وفضل الصحابة رضي الله عنهم على من بعدهم ثابت بالكتاب والسنة اما الكتاب فهو ما تلوناه من قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار الآية وقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل يدل هذا السنن الآخر وهو قوله ومن انفق من بعد الفتح وقاتل قبل المراد من الفتح فتح مكة وقيل فتح الحديبية وقيل نزلت الآية في ابي بكر رضي الله عنه لانه اول من اسلم واول من انفق في سبيل الله وكذلك قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية الخطاب لرسول الله عليه اللام ولمن معه من الصحابة رضي الله عنهم واما السنة فقال رسول الله عليه اللام لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية ابي بردة عن ابيه قال عليه اللام انا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وروى عن عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الى آخره وقوله ثم ان الله تعالى اعز الدين ببركة امامته اي قوى دين الاسلام ببركة خلافة عمر رضي الله عنه فانه رضي الله عنه

ساس الناس سياسة وربّ الامور ترتيبا وسوّى امور الجيوش تسوية وعدل في قسمه فاتاه الله
عليهم من الغنائم عدلا بحيث سادَ متألّفا لهم العالمين وصارت سُنّته في ذلك قانونا لمن اراد الخير
في ذلك واجرى الصواب فيه وانّه مصدّر الامصار ومخيّر الامهار وعمّر الارض واغنى الخلق
وآمن الطرف وسوّى بين القوىّ والضعيف واستاصل مرّ اللوك من اهل الدين وانف من تبوّل
الحرية مع ما له من الزهد في الدنيا واختياره الفقر ولبسه الصوف واللباس الخشن ولمنافر
جلية وضنائل علية والحبائر جمع الحبار وهو المكسّر والذى سيل عليه الضب ايضا والعثاة جمع
العاثى وهو المفسد كالقضاة جمع القاضى وقوله اجمع من جعل عمر رضى الله عنه الامر شورى بينهم
يعنى اجماع كردند آن كسان كه عمر رضى الله عنه امر خلافت در ميان ايشان بحال مشورت كردن خاذه بود
وقوله المخوّف الشورى التشاور وقولهم ذكر عمر رضى الله عنه الخلافة شورى اى متشاورا فيها انه
رضى الله عنه جعلها في ستة ولم يعيّن لها واحدا وهم عثمان وعلىّ وطلحة والزبير وعبد الرحمن
ابن عوف وسعد بن ابى وقاص رضى الله عنهم وكانت جميع شرائط الامامة فيه تابعة ذى النسب والعلم
والزهد والعدالة على العامة بجميع ما يحتاج للامام كانت تامة في حقه وقد عقد عبد الرحمن بن عوف
الخلافة وهو اهل للعقد ولو لم يكن هو من اهل عقد الخلافة لما ادخله عمر رضى الله عنه في اهل الشورى
وقد انضم الى عقد عبد الرحمن بن عوف اياه اجماع الصحابة رضى الله عنهم وهو دليل صحيح للعلم قطعا
ويقينا وقوله ثم قتل مظلوما شهيدا رضى الله عنه وفى المشهور ان قتلة عثمان رضى الله عنه
الغافقى وكنانة بن بشر التجيبى وسودان بن حمران وعبد الله بن بديل بن ورقاء وغيرهم
من تبعهم وقوله وكذا على رضى الله عنه انعقدت خلافته ببيعة من ظهر وكانة البيعة وهو
يومئذ افضل خلق الله على بسيطة الارض وادلهم بها اى بالخلافة وهذا لانه لا يحق على احد
نسبة واختصاصه برسول الله عليه السلام وقربه اياه وبزوجه كريمته فاطمة الزهراء رضى الله عنها
منه وكاعلمه وما نهده وكاورعه ما ما شجاعته وبأسه وعلمه بتدابير الحروب وحرّ العساكر وصلابته
بكابد الحرب بيضاء فاصاد هو رضى الله عنه به مثلا سائرا بين الدول السنة والاعنة والافئدة
وهذا اوضح من ان يستدل بآية تم ان الذين ذكرهم من قتلة عثمان رضى الله عنه لما قتلوه قصدوا
الاستيلاء على المدينة وهموا بقتل باقيهم اذا لم يعقدوا الامامة لرجل منهم فاراد الصحابة

رضى الله عنهم حسم مادة الفتنة وعرض هذا الامر على علىّ رضى الله عنه والتمس منه فامتنع
عليهم واعظم قتل عثمان وانشا يقول شعر ولو انّ قومى طاوعتنى سراتهم ابا
امرهم امرا تزيح العواديا فلما حلف اهل الفتنة على الفتك باهل المدينة اجمع وجوه
المهاجرين والانصار رضى الله عنهم من عشيّة اليوم الثالث على ما روى من قتل عثمان رضى الله عنه
فسألوا عليّا رضى الله عنه هذا الامر وافسحوا عليه فيه وناشدوه الله تعالى في حفظ بيضة الاسلام
وصيانة دار الهجرة فدخل في ذلك بعد شدّة وبعد ان راه مصلحة ورأى الورع ذلك لعلمهم انه اعلم
من بقى من الصحابة واوراهم فمدّ يده وبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم
ابن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابو موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم في رجال
يكثر عددهم وقد بيّنا ان ليس من شرط صحة الخلافة انعقاد الاجماع بل متى عقد بعض صالحى الامة
لمن هو صالح لذلك مستجمع الشرائط انعقدت وهذا الحاب عن قول من يقول ان طلحة والزبير رضى الله عنهما
بايعاه كرها وقالا بايعنا اكرها ولم نبايعه اختيارا ولم نبايعه طوعا ان امامته بدون بيعتهما صحيحة وهذا ايضا
يحكون عن قولهم ان سعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد من بين تلك العدد وهو اعتزلوا
فان امامته انعقدت صحيحة بدون بيعة هؤلاء على انه لم يكن من هؤلاء احد طعن في امامته بل
قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال واحد منهم لا اقاتل حتى يأتى بسيف له لسان يعرف المؤمن
من الكافر يقول هذا مؤمن فلا تقتله وهذا كافر فاقتله ولم نقل لك لست بامام واجب الطاعة
بل انهم لم يأتوا بتركهم نصرته وان كان هو اماما لانه لم يدعهم الى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم
وما اختاروا وكان اختيارهم ذلك بناء على احاديث رووها عن النبى عليه السلام فان سعد بن ابى
وقاص قال قتال المسلم كفر وسبابه فسوق وما حل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام وروى هو
ايضا عن النبى عليه السلام انه قال ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من
الماشى والماشى خير من الساعى قال فما ترى اذا ادركت ذلك قال الزم بيتك فيها
منا ولين لهذه الاحاديث فقرهم وما اختاروا هو لا لتقصير فلم يقدح ذلك في امامته ولا كانوا هم
بذلك متركبين اثما وهذا كله معنى قوله في الكتاب ثم وقع الخلاف بعد ذلك باسباب لا معنى لذكرها
هنا لما ذكرناها فلا يوجب ذلك قدحا فيما انعقد من خلافة اى ثم وقع الخلاف بين على رضى الله عنه

وسن سعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد حتى تقدموا عن نصرته لما اعتبار انهم
لم يروا حقيقة امامته بل لما ورد من الاحاديث التى ذكرنا وتلك الاحاديث كانت هى الاسباب
فى المخالفة لعلى رضى الله عنه بالقعود عن نصرته او اراد بقولهم ودع الخلاف بعد ذلك باسباب اودع
من المخالفة منه بن معاوية وهى قتال اهل الشام نصفين وقال المصنف رحمه الله ان عليا رضى الله عنه
كان هو المحق المصيب والامر فيه ظاهر فان عليا رضى الله عنه كان ممن ادخله عمر رضى الله عنه فى اهل
الشورى فكان ذلك من عمر رضى الله عنه شهادة انه حق بذلك ممن نازعه مع ان المنازعة
حدثت بعد انعقاد امامته وتقرر خلافته وبيعته عشر وجدت بعد بيعته فلم تكن البيعة منعقدة
بهم لان ارباب الحل والعقد من العلم حظ فى معاوية من على ومعاوية رضى الله عنهما فى الفضل والعلم والحلم
والعطاء والسابقة فى الاسلام واذا كان كذلك كان خطاء معاوية ظاهرا الا انه فعل ما دخل فيه تحت
تاويل ولم يصر به فاسقا ثم كما سلمنا ان من حارب عليا رضى الله عنه من الصحابة ومن عمر منهم على التاويل
لم يصيروا به كفارا ولا فاسقا وهذا قال على اخواننا بغوا علينا وقال ان طلحة انا وابوك من اهل هذه
الآية ونزعنا ما فى صدورهم من غل الآية ثم الدليل على صحة خلافه ان النبى عليه السلام قال لعمار تقتلك الناكثة والقاسطة وقال عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة وقد قتل الثلاثون
يوم قتل عمر رضى الله عنه وقال عليه السلام لعمار رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
تحت راية على رضى الله عنهما ولو لم نكن على الحق لما كان من قتله باغيا والله المؤمن الا ترام
استووا آمنون ثم اعلموا ان من اصول اهل السنة والجماعة كف اللسان عن الوقيعة فى الصحابة
رضى الله عنهم وحمل امورهم على ما يجب دفع الطعن والقدح عنهم اذ هم الذين بذلوا انفسهم واموالهم
ودعوا الدعة والراحة وتحملوا المشاق العظيمة فى نصرة دين الله وهم بفضله الذى سبق لهم
وهم المزكون بصحبة خير البشر ونصرته وايوائه وفدائه بانفسهم والجود بمهجهم دونه
ولهذا جعل ابو حنيفة رضى الله عنه من شرائط السنة ان لا يحرم نبيذ الجر لما ان فيه تحريم تفسيق
كبار الصحابة لما ثبت بطريق لا شبهة فيه شربهم نبيذ الجر ولو كان محرما لاوجب ذلك تفسيقهم
فكان القول بحرمته موجبا لتفسيقهم والقول بتفسيقهم بدعة وخروج عن شرائط اهل السنة
والجماعة قال قالوا انكم تزعمون ان الوقيعة فى الصحابة عرجان ومن طعن فيهم واستحل الوقيعة

فيهم فهو رافضى والصحابة رضى الله عنهم طعن البعض البعض بل تصدى البعض الى ذم البعض
فصار بعضهم فاسقا بذلك على زعمكم فصرتم ممنوعين عن الطعن طاعنين فيهم وهو رض عندكم
فصرتم على زعمكم رافضة قلنا لهم ما ذكرتموه من طعن البعض فى البعض فلم يكن الا قدر يسير بالنسبة الى
الخطاء فما ذهبوا اليه باطل بما روى ان البعض منهم يفسق البعض بل اكثر ما روى ان
عليا رضى الله عنه قال لهم اخواننا بغوا علينا وكيف يفسقون وقد حكى انهم صاروا الى ما صاروا
مجتهدين ثم الاصل فى الاجتهاد ان كل امير يحمل العفو عنه والاباحة فيما اخطاء فيه
ذلك بالتاويل والاجتهاد فهو مردود اذا دل المجتهد وانعم نظره فيما طمع ان يطفر فيه
بالحق وكذا كل خلاف من الصحابة رضى الله عنهم كان من هذا القبيل اذ الله تعالى صان صحابة
رسول الله عليه السلام عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضله ورحمته والعقال كان
لم يرفع البنان ولعود الى المخالفة بعد ما وقع بينهم من اسباب التضاغن والله الموفق ثم
ان افضل الامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم
والدليل على ان الافضلية منهم على هذا الترتيب ما روى سويد بن غفلة وكثير من الصحابة
رضى الله عنهم عن النبى عليه السلام انه خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر ثم عمر والله اعلم
بالخير حيث هو والدليل من الكتاب على ان ابا بكر رضى الله عنه كان افضل الامة قوله تعالى الا
تنصروه فقد نصره الله الآية فى الآية نص انه صاحب رسول الله عليه السلام وان الله نصره
كما نصر رسوله حيث قال ان الله معنا اى بالنصر ثم الهاء فى قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه
عائدة الى المذكور بقوله اذ يقول لصاحبه والصاحب كان ابا بكر رضى الله عنه فكانت السكينة نازلة
عليه اذ هو الذى كان يحزن وانزال السكينة يكون على من كانت السكينة نازلة عنه على من كان
سكينته قائمة وفى الآية انه تانى النبى عليه السلام فى الغار وهو الخبار للصحبة ومثل هذه
الخاصات لم تثبت لاحد من الصحابة رضى الله عنهم وان جل قدره وعظمت منزلته وذكر فى
الكشاف سؤالا وجوابا فى قوله الا تنصروه فقد نصره الله فقال فان قلت كيف يكون قوله
فقد نصره الله جوابا للشرط قلت هو فى معنى احد الامرين اما ان تنصروه فستنصرون من نصره حين
لم يكن معه الا رجل واحد واما ان لم تنصروه فلا عليه فقد نصره الله على ان ينصره فى المستقبل

من الله ص

ان نصره فى ذلك الوقت والثانى انه اوجب له النصرة وجعله منصورا فمن ذلك الوقت فمن بعده ثم قال وقالوا من انكر صحبة ابى بكر رضى الله عنه فقد كفر لانكاره كلام الله تعالى وليس ذلك لسائر الصحابة ثم ذكر المصنف رحمه الله انه رضى الله عنه كان اول الرجال الاحرار اسلاما بلا خلاف بين الامة قال الناس وان اختلفوا فى ذلك لكن لا انكر من على هذا وقد قدم حسان بن ثابت رضى الله عنه اسلام ابى بكر رضى الله عنه فى شعره واستدل على رئيس السابقين منهم المهاجرون الاولون ولم ينكر عليه احد فقال شعر

اذا تذكرت شجوا من اخى ثقة ... فاذكر اخاك ابا بكر بما فعلا

خير البرية اتقاها واعدلها ... بعد النبى وافضاها بما حملا

الصادق المالئ المحمود سيرته ... اول الناس منهم صدق الرسلا

وعلى قصيده هذا قال اهل العلم ان صديق هذه الامة صلى الله عليه بالرسالة سأل ابو بكر رضى الله عنه مثل ذلك سؤاله النبى عليه السلام قال من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وابو بكر رضى الله عنه هو الذى سن السنة الحسنة وهو صديق رسول الله عليه السلام ثم ان ابا بكر رضى الله عنه قال حين ولاه ابو سالنى الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم فقلت خيرهم اهلك اى خير المومنين وسمى ذلك الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليه احد فانعقد الاجماع الصحابة على ذلك ثم طاهر مذهب اصحابنا رحمهم الله القول بفضل عثمان رضى الله عنه لعدالة ابى بكر وعمر وذهب الحسن بن الفضل البلخى ومحمد بن اسحق بن خزيمة من اهل الحديث الى تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما وتوقف ابو العباس القلانسى فى ذلك وهو رأى ابا مامة المفضل حبانة ومناقبه كثيرة وذلك الاموال فى بعض دين الله تعالى مشهورة وافاما النبى عليه السلام احدى بديه معاما يد عثمان فى بيعة الرضوان مرفوعة والاخبار بان الملائكة عليهم السلام تستحى منه معلومة ثم بعد هذه الثلثة كلام لاحد فى ان افضل الامة بعدهم على بن ابى طالب رضى الله عنه ولا اعلم احدا يختلف من تفضيل على رضى الله عنه على جميع اهل زمان خلافة لانه لم يحكم فى احد منهم ما احتكم فيه من العلم والورع والاجتهاد فى الدين والشجاعة والله الموفق هذا كله على ما اختاره المصنف رحمه الله

فى النصرة على وجه التوضيح والتبيين وهو حسن ونعم المبين ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ فى الحديث افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وهى الناجية وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وتفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وفى رواية المصابيح قالوا من هى يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابى وذكر سل هذا فى تفسير قوله تعالى وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل يفرق بكم عن سبيله اى ولا تتبعوا الطرق المخلفة فى الدين من اليهودية والنصرانية والمجوسية وسائر البدع عن سبيله عن صراط الله المستقيم وهو دين الاسلام وروى ابو وائل عن ابن مسعود عن النبى عليه السلام انه خط خطا ثم قال هذه سبل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الآية وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ثم اعلم ان الشيخ الامام ابا جعفر محمد بن عبد الله السمرى رحمه الله ذكر فى كتاب له مفرد فى ذكر اهل الاهواء والبدع وقال ان اصول هذه الاهواء كلها ستة اصناف تولدت منهم هذه الاهواء الا ان كل صنف من هذه الاصناف الستة تشعب على اثنى عشر فرقا وكلهم ضال غاو ومصيرهم الى النار الا ان يرحمهم الله بالتوحيد اما الاصناف الستة فمعدودة بمقابلها كانت ثلاثة اصل او هم الخارجية والروافض وهما متضادان وثانيهم القدرية والجبرية وهما متضادان وثالثهم الجهمية والمرجئة وهما متضادان ثم تشعب كل واحد من هذه الاصناف الستة على اثنى عشر صنفا فكان المجموع اثنين وسبعين كلهم فى النار ثم اذا انضم اليها الصنف الناجى من النار وهم اهل السنة والجماعة كانت الاصناف بلاثة وسبعين وهذا تاويل ما ذكر فى الحديث وتفترق امتى على ثلاث وسبعين كلهم فى الهاوية الا واحدة ثم مدار كلام الفرقة الخارجية على لعن على والحسن والحسين رضى الله عنهم وتكفيرهم وقالوا نحن نتولى الصفرين يعنون ابا بكر وعمر ونتبرء من الحسنين يعنون عثمان وعليا رضى الله عنهما وارضى الحكمين يعنون ابا موسى الاشعرى وعمرو بن العاص ومدار كلام الرافضة على لعن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وتكفيرهما وتكفير عثمان رضى الله عنه وتبرؤن منهم ومدار كلام

القدرية على نفي العصاة والقدر عن الله تعالى في افعال عبده وخلقه تعالى اياها ومدار
كلام الحشوية على الاستطاعة والقدرة عن الجبار اصلا ويرون الخلق مجبورين في افعالهم كالبهائم
القدرية مخيرين في افعالهم بل خالقين افعالهم ومدار كلام المرجئة على تعطيل الفرائض والاحكام
جملة عن الايمان مع اقرارهم بتقدم صفات الله تعالى حتى قالوا ليس على اهل الايمان فرض بعد
ان آمنوا بالله تعالى فحماهم اصول اهل الاهواء عصمنا الله تعالى بفضله ومنه عن اتباع اهوائهم
والتأسي بآرائهم وهو المسؤل المنان وعليه التكلان يقول العبد الضعيف حسن بن علي
ابن حجاج بن علي السحاتي حرسه الله عما يوجب التقيصة في اولاه ودورت الفضيحة في اخراه بتاريخ
يوم الخميس الثامن من شهر الله المحرم من شهور سنة ست وستمائة فدا نهى ما كان يتذهذه
في رؤوس قدموس الايام وينزعزع في سراسيني طول الاعوام من حين خطب التمهيد
التعرض او بان البلوغ على وجه كنت اخمه كل ليلة بدء امقرونا بالسبوع تمحى الطفر
بشرح نوذن بموشر توعيره وتعريف نكره وتفسد تنفره وما اضررت احدا في هذا
الغرض ضرب الشؤون جذارا ان يقع من الرعيف وجاجم السؤدد وخافه ان
يجترئ في تصرف مصنف مثل هذا العالم المعظم مضروبا فيه هذا المثل

بيضاء لا يدحى سناها العظيم اذ علمه جرى في كل نوع بالتحقق وادى فيه محاسن الدين
وابت اليد العليا والمنة الحظى لنسخه على العلماء الماجلة بما تتوق في تصنيف سفر الادلة
حتى ابدى فيه ادلة تقطع نياط الخطوم والجمهم باسنة الحجاج ذات الكلوم حزاه الله عنا
وعن جميع المسلمين ما ارضاه واعلى درجته في عليين كما هواه ثم از دحمت الطلبة فيه على بلاد اليمان
ليكونوا ذوي حظ من هذا النوع بالمقتباس وكتب الوالي كتبا الاكوان كمستير البرادين بغير اسواط
وعاطى النفاس بغير انواط مع ان في الزمان في علم الكلام خوف زوال الاسلام فلم يطلعوا عما
اقتضاه بل ارضوا ما افتضحوا فلم اس لي بد من الاقدام في شرح مضايق الكلام وعن هذا
اجتراءت فيه ووسعت مضايقه وقلعت نوابقه واخذت بيانه من آثار المصنف
رحمه الله ثم انه هو المجمل لتوعيره واولى البيان ما اخذ من سان المحك وتفسير وما اخذ
من عنه ذكر نقله فيه وكذلك ما ينتجبه الفكر ويصطفيه فلما وفقني الله تعالى مرة بعد اخرى

على شرح الكتب العظام محاكيا لمتداوي الجرح بالدسام ومصاهيا للماء البارد حر وجده
العطشان الرا اصلا حتى وقفت على صنعه هذا سميته التشديد في شرح التمهيد ليلون
اسمه دالا على ما اختصصت فيه باثر الونس على التحقق الحاصل بعد التحديق وختمت
الكتاب متضرعا الى الله الكريم الذي هو ارحم الراحمين وداعيا بقولي توفني مسلما
والحقني بالصالحين تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد الفقير محمد

سلام من خدام الطلبة الى على من سكن